بداية الحكمة

با

(مصطلحات انگلیسی / فارسی)

علامه سید محمد حسین طباطبائی



ترجمه و تبیین: استاد محسن غرویان

سید محمدرضا طالبیان

بسم الله الرحمن الرحيم

بداية الحكمة

[همراه با مصطلحات فارسی و انگلیسی]



مؤلف:

علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی

مترجمین:

استاد محسن غرویان، محمدرضا طالبیان

سرشناسه	:	طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱ـ ۱۳۶۰
عنوان و نام پدیدآور	:	بدایةالحکمه [همراه با مصطلحات فارسی و انگلیسی] / مؤلف محمدحسین طباطبایی؛ مترجمین محسن غرویان، محمدرضا طالبیان.
مشخصات نشر	:	قم: دارالفکر، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	:	۳۹۷ ص.
شابک	:	978-964-6012-68-X
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	چاپ دوم.
موضوع	:	فلسفه اسلامی.
شناسه افزوده	:	طالبیان، محمدرضا، مترجم.
رده‌بندی کنگره	:	BBR۱۳۹۲ / ۴ ب / ۱۳۸۶
رده‌بندی دیویی	:	۱۸۹ / ۱
شماره کتابخانه ملی	:	۱۰۳۳۰۱۸



مؤسّس: مرحوم حضرت حجةالاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا(ره)

بدایةالحکمة

مؤلف: علامه سیدمحمد حسین طباطبایی
مترجمین: استاد محسن غرویان ـ محمدرضا طالبیان
چاپ: قدس، قم ۷۷۳۱۳۵٤
نوبت چاپ: دوم، تابستان ۱۳۸٦
شمارگان: ٤۰۰۰ نسخه
قیمت: ۳۴۵۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۶۸-X ISBN: 978-964-6012-68-X

انتشارات دارالفکر:
◄ قم، خیابان صفائیه، جنب مدرسة امیرالمؤمنین علیه السلام، پلاک ٦۳٦
تلفن: ۷۷٤۳٥٤٤ ـ ۷۷۳۳٦٤٥ ـ فاکس: ۷۷۳۸۸۱٤
◄ تهران ـ خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری روبروی اداره پست، پلاک ۲۳۸ ـ تلفن ٦٦٤۰۸۹۲۷ ـ ٦٦٤۰۹۳٥۲

باسمه تعالی

مطلع

روزی استاد بزرگوارم، فقیه و حکیم صمدانی، حضرت آیةالله جوادی آملی [دام عزه العالی] به اینجانب فرمودند: «کسی که فلسفه نخواند، محال است که کفایهٔ مرحوم آخوند را بفهمد». این سخن حکیمانهٔ حضرت استاد [دام ظله] حاکی از اهمیت و نقش زیربنایی فلسفه در فهم و درک مطالب اصولی است. فقیه و اصولی بزرگ، شیخ اعظم انصاری [قدس سره الشریف] نیز در لابلای مباحث اصولی خود در کتاب «رسائل» و در مطاوی بحثهای فقهی خود در کتاب «مکاسب» به مباحث فلسفی‌ای همچون بحث «جوهر و عرض»، «علیت تامه و ناقصه»، «علت حقیقی و اعدادی»، «مقتضی، شرط، عدم‌المانع»، «قوه و فعل» و برخی مباحث دیگر پرداخته و ازآنها در تبیین و تحلیل مسائل اصولی و فقهی استفاده کرده است. کتاب عدیم النظیر «نهایة الدرایة» در شرح کفایةالأصول که به خامهٔ فقیه و اصولی کم نظیر آیةالله غروی اصفهانی معروف به کمپانی(ره) نوشته شده، بخوبی حضور و راهیابیِ دقایق عقلی و فلسفی در رگه‌های مباحث عمیق فقهی و اصولی را نشان می‌دهد. و از همه بالاتر و مهمتر، شیوهٔ درس و بحث و سلوک علمی آیةالله العظمی امام خمینی(ره) در جمعِ بینِ فلسفه و عرفان با

فقه و اصول است که برای همهٔ ما الگو و اسوه بشمار می‌رود. امید است خداوند توفیق پیمودن راه و مشی ایشان را به ما عنایت فرماید.

* * *

کتاب حاضر متن مصحّحِ «بدایةالحکمة» اثر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی(ره) است که به یاری و مساعدت فاضل ارجمند جناب حجةالاسلام آقای سیدمحمدرضا طالبیان به فارسی ترجمه و تبیین شده و برای مزید فائده، مصطلحات فلسفی انگلیسی ـ فارسی نیز در پایان کتاب آورده شده است. امید که مورد استفادهٔ دانشجویان و طلاب عزیز واقع شود.

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن — مصلحی تو، ای تو سلطان سخن

ای خدای پاک و بی انباز و یار — دست گیر و جرم ما را در گذار



والحمدلله

حوزه علمیهٔ قم

محسن غرویان ـ تابستان ۱۳۸۵

فهرست مطالب

مرحلهٔ اول: «در کلیات مباحثِ وجود»

مرحلهٔ دوم: در انقسامِ وجود به خارجی و ذهنی

مرحلهٔ سوّم: در انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره، و...

مرحلهٔ چهارم : در مواد سه‌گانهٔ : وجوب و امکان و امتناع

مرحلهٔ پنجم: در ماهیت و احکامِ آن

مرحلهٔ ششم: در مقولات عشر که همان اجناس عالیه‌ای هستند...

مرحلهٔ هفتم: در علت و معلول

مرحلهٔ هشتم: تقسیم موجود به واحد و کثیر

مرحلهٔ نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث

مرحلهٔ دهم: در قوّه و فعل

مرحلهٔ یازدهم: علم و عالم و معلوم

مرحلهٔ دوازدهم : امور مربوط به واجب متعال: اثبات ذات، صفات و افعال

بسم‌الله‌الرّحمن الرّحيم

مقدّمةٌ

فى تَعريفِ هذا الفَنّ و موضوعِه و غايتِه

الحمدُلِلّٰهِ، وَ لَهُ الثَّناءُ بِحقيقتِهِ، وَ الصَّلاةُ و السَّلامُ علىٰ رَسولِهِ محمّدٍ خيرِ خَليقَتِهِ و آلِهِ الطاهرينَ مِنْ أهلِ بيتِهِ و عِتْرتِهِ.

الحكمةُ الإلاهيّةُ علمٌ يُبحثُ فيهِ عن أحوالِ الموجودِ بما هو موجودٌ؛ و موضوعُها الذى يُبحثُ فيهِ عن أعراضِهِ الذاتيّةِ، هو الموجودُ، بما هو موجودٌ؛ و غايتُها معرفةُ الموجوداتِ على وجهٍ كلّيٍّ، و تمييزُها ممّا ليس بموجودٍ حقيقيّ.

توضيحُ ذلك : أنّ الانسانَ يَجِدُ مِن نفسِهِ أنّ لِنفسِهِ حقيقةً و واقعيّةً، و أنّ هُناكَ حقيقةً و واقعيّةً وراءَ نفسِهِ، و أنّ له أن يُصيبَها، فلا يَطلُبُ شيئاً من الأشياء و لا يقصدُهُ إلاّ من جهةِ أنّه هو ذلك الشّىءُ فِى الواقعِ، و لا يَهْرُبُ من شىءٍ و لا يَندفعُ عنه إلاّ لكونِهِ هو ذلك الشىءُ فى الحقيقَةِ؛

فالطفلُ الّذى يَطلُبُ الضَّرْعَ مثلاً، إنّما يَطلُبُ ما هو بحسبِ الواقعِ لَبَنٌ، لا ما هو بحسبِ التوهُّمِ و الحسبانِ كذلك؛

مقدمه

در تعریف این فن و موضوع و غایتِ آن

حکمت الهی علمی است که در آن از احوالِ «موجود بماهو موجود» بحث می‌شود.[1] و موضوعِ حکمت که در این علم از اعراض ذاتیه‌اش بحث می‌گردد، «موجود بماهو موجود» است. و غایتِ حکمت، شناختِ موجودات بنحو کلّی و تمییزِ آنها از غیر موجودِ حقیقی است.

توضیح مطلب این است که انسان وجداناً و از درون خود می‌یابد که خودش حقیقت و واقعیتی دارد. و نیز می‌یابد که غیر از خودش، حقیقت و واقعیت دیگری نیز هست و می‌یابد که انسان می‌تواند با آن واقعیتِ بیرونی برخورد کند. و لذا آدمی در طلبِ چیزی برنمی‌آید و آن را قصد نمی‌کند مگر از آن جهت که آن چیز، واقعاً همان چیز است. و از چیزی نمی‌گریزد و از آن فرار نمی‌کند مگر از آن جهت که آن چیز، در حقیقت همان چیز است. و لذا کودکی که ـ مثلاً ـ پستان مادر را می‌طلبد، در طلب چیزی است که واقعاً شیر است، نه چیزی که به حَسَب توهم و پندار، شیر است!

---

۱. تمیستیوس فلسفه را به عنوان «تشبه به خدایان در حد توانایی انسان» تعریف می‌کرد. تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ج ۱، قسمت دوّم، ص ۵۸۹.(غ)

و الانسانُ الذی یَهْرُبُ من سَبُعٍ، إنّما یهرُبُ ممّا هو بحسب الحقیقةِ سَبُعٌ لا بحسبِ التوهُّم و الخَرافةِ؛

لکنَّه رُبَما أَخطَأَ فی نظرِهِ، فَرَأی ما لیسَ بحقٍّ حقّاً واقعاً فی الخارجِ، کَالْبَخْتِ و الْغُولِ، اَوِ اعْتقدَ ما هو حقٌّ واقعٌ فی الخارجِ باطلاً خَرافیّاً کالنّفسِ المجرّدةِ و العقلِ المجرّدِ؛ فَمَسَّتِ الحاجةُ، بادِءَ بَدْءٍ إلی معرفةِ أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ، الخاصّةِ به؛ لِیُمیّزَ بها ما هو موجودٌ فی الواقعِ ممّا لیس کذلك و العلمُ الباحثُ عنها هو الحکمةُ الإلهیّةُ.

فالحکمةُ الإلهیّةُ هی العلمُ الباحثُ عن أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ؛ و یُسمّیٰ أیضاً الفلسفةَ الأُولی، و العلمَ الأعلیٰ. و موضوعُهُ: الموجودُ بما هو موجودٌ. و غایتُهُ: تَمییزُ الموجوداتِ الحقیقیّةِ من غیرِها، و معرفةُ العللِ العالیةِ للوجودِ، و بالأخصِّ العلّةِ الأُولی الّتی إلیها تَنْتَهِی سلسلةُ الموجوداتِ، و أسمائِهِ الحسنی، و صفاتِهِ العُلیا، و هو اللّهُ عَزَّ اسْمُهُ.



و یا انسانی که از درنده‌ای می‌گریزد، از چیزی فرار می‌کند که واقعاً درنده است نه اینکه به حَسَب توهم و خرافه، درنده باشد!

امّا این انسان چه بسا در نظرِ خودش خطا کند و در نتیجه، چیزی را که حقیقت ندارد، حقِّ واقعی و حق در خارج بشمارد مانند بخت (شانس) و غول! و یا برعکس چیزی را که حقِّ واقعی و در خارج است، باطل و خرافی بشمارد مثل نفسِ مجرّد و عقل مجرّد! و لذا پیش از هر چیز، نیاز احساس شد که احوال موجود بماهو موجود ـ یعنی احوالی که خاصّ آن است ـ شناخته شود تا بوسیلهٔ آن احوال، آنچه واقعاً موجود است، از آنچه موجود نیست، تمییز داده شود. و علمی که از این احوال بحث می‌کند، حکمت الهی است.

پس حکمت الهی علمی است که از احوالِ «موجود بماهو موجود» بحث می‌کند. و این علم، فلسفهٔ اولیٰ و علم اعلیٰ نیز نامیده می‌شود. و موضوع آن «موجود بماهو موجود» است. و غایتِ آن عبارتست از: تمییز موجوداتِ حقیقی از غیر آنها، و شناختِ عللِ عالیهٔ وجود و بویژه شناختِ علتِ نخستین که سلسلهٔ همهٔ موجودات به او ختم می‌شود و شناختِ اسمای حُسنیٰ و صفاتِ عالیهٔ او[1]، یعنی خداوند (عزّ اسمه).

---

۱. در فرق بین اسم و صفت، ر.ک: الشواهد الربوبیة، ص ۴۳.(غ)

المَرحلَة الأولىٰ

في كليّاتِ مَباحِثِ الوجودِ

الفَصلُ الأوّل

في بَداهَةِ مفهومِ الوجودِ

مفهومُ الوجودِ بديهيٌّ معقولٌ بنفسِ ذاتِهِ، لايُحتاجُ فيه إلى توسيطِ شيءٍ آخَرَ؛ فلا معرِّفَ له من حدٍّ او رسمٍ، لوجوبِ كونِ المعرِّفِ أجلىٰ و أظهَرَ من المعرَّفِ. فما أُورِدَ في تعريفِهِ من أنّ «الوجودَ، او الموجودَ بما هو موجودٌ، هو الثابتُ العَيْنُ» او «الّذي يُمكنُ أن يُخْبَرَ عنه» من قبيلِ شرحِ الاسمِ، دون المعرِّفِ الحقيقيِّ. على أنّه سَيَجيءُ أنّ الوجودَ لاجنسَ لَه و لا فصل له و لا خاصّةَ له بمعنى إحدَى الكلّيّاتِ الخَمْسِ، و المعرِّفُ يتركّبُ منها، فلا معرِّف للوجودِ.

مرحلهٔ اول

«در کلیات مباحثِ وجود»

و در این مرحله دوازده فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

در بداهتِ مفهومِ وجود

مفهوم وجود بدیهی است و خودبخود تعقل می‌شود و در شناختِ آن لازم نیست چیزی واسطه شود. و لذا معرِّفی اعم از حدّ یا رسم برای آن وجود ندارد. چون معرِّف باید از معرَّف اجلیٰ و آشکارتر باشد. پس آنچه در تعریفِ وجود آورده‌اند مثل «وجود یا موجود بماهو موجود، امر ثابتِ عینی است» یا «آنچه که اِخبارِ از آن ممکن است» از قبیل شرح الاِسم است و نه معرِّف حقیقی. مضافاً اینکه بزودی خواهد آمد که وجود نه جنس دارد و نه فصل دارد و نه عرضِ خاصه که از کلیات خمس محسوب می‌شوند. و حال آنکه معرِّف از این سه مفهوم ترکیب می‌شود و بنابراین، معرِّفی برای وجود نداریم.

الفصلُ الثّاني

في أنَّ مفهومَ الوجودِ مشترَكٌ معنويٌّ

يُحمَلُ الوجودُ على موضوعاتِهِ بمعنىً واحدٍ اشتراكاً معنويّاً.

و من الدليلِ عليهِ: أنّا نقسِّمُ الوجودَ إلى أقسامِهِ المختلفةِ، كتقسيمِهِ إلى وجودِ الواجبِ و وجودِ الممكنِ؛ و تقسيمِ وجودِ الممكنِ إلى وجودِ الجوهرِ و وجودِ العَرَضِ؛ ثمّ وجودِ الجوهرِ إلى أقسامِهِ، و وجودِ العرضِ إلى أقسامِهِ؛ و من المعلومِ أنّ التقسيمَ يتوقّفُ في صحّتِهِ على وحدةِ المَقْسمِ و وجودِهِ في الأَقسامِ.

و مِنَ الدليلِ عليه: أنّا رُبما أَثبَتْنا وجودَ شيءٍ ثُمّ تردَّدْنا في خصوصيّةِ ذاتِهِ، كما لو أثبتنا للعالمِ صانعاً ثمّ تردَّدْنا في كونِهِ واجباً او ممكناً، و في كونِهِ ذاماهيّةٍ او غيرَ ذي ماهيّةٍ؛ و كما لو أَثْبَتْنا للانسانِ نفساً ثمّ شَكَكْنا في كونِها مجرّدةً او مادّيّةً، و جوهراً او عرضاً، مع بقاءِ العلمِ بوجودِهِ عَلىٰ ما كانَ. فلَو لَم يكنْ للوجودِ معنىً واحدٌ، بل كان مشتركاً لفظيّاً متعدداً معناه بِتعدُّدِ موضوعاتِهِ، لتَغَيَّر معناهُ بِتغيُّرِ موضوعاتِهِ بحسبِ الاعتقادِ بالضرورةِ.

و من الدليلِ عليهِ: أنّ العدمَ يُناقِضُ الوجودَ، و له معنىً واحدٌ، إذ لا تمايُزَ في العدمِ، فللوجودِ الّذي هو نقيضُهُ معنىً واحدٌ، و إلاّ ارتفعَ النقيضانِ، و هو محالٌ.

و القائلونَ باشتراكِهِ اللفظيّ بينَ الأشياءِ، او بينَ الواجبِ والممكنِ، إنّما ذهبوا إليه

ـ فصل ۲ ـ

در اینکه مفهوم وجود، مشترک معنوی است[۱]

حملِ وجود بر موضوعاتش به یک معنا و بنحو اشتراکِ معنوی است. و یکی از دلائل آن، این است که ما وجود را به اقسامِ مختلفش تقسیم می‌کنیم مثل تقسیم به وجود واجب و وجودِ ممکن. و تقسیمِ وجودِ ممکن به وجود جوهر و وجودِ عَرَض. سپس وجود جوهر را به اقسامش تقسیم می‌کنیم. و نیز وجود عرض را به اقسامش تقسیم می‌کنیم. و روشن است که درستیِ تقسیم متوقف بر این است که مَقْسَم، واحد باشد و در همهٔ اقسام وجود داشته باشد.

دلیل دیگر اینست که ما چه بسا وجود چیزی را اثبات می‌کنیم ولی در خصوصیتِ ذاتِ آن وجود تردید می‌کنیم. مثلاً اثبات می‌کنیم که عالَم، سازنده‌ای دارد امّا تردید می‌کنیم که این سازنده، واجب است یا ممکن؟ آیا دارای ماهیت است یا ماهیتی ندارد؟ و یا مثلاً اثبات می‌کنیم که انسان دارای نفْس است، امّا شک می‌کنیم که آیا نفْس، مجرد است یا مادی؟ جوهر است یا عَرَض؟ در حالیکه علمِ ما به وجودش همچنان باقی و پایدار است! بنابراین اگر وجود، معنای واحدی نمی‌داشت و مشترک لفظی بود و معنایش بحسبِ تعددِ موضوعاتش متعدد بود، بایستی ضرورتاً معنایش به حَسَبِ تغیّرِ موضوعاتش در اعتقادِ ما، متغیّر می‌شد (و حال آنکه چنین نیست).

و دلیل دیگر این است که عدم، نقیضِ وجود است و عدم، معنای واحدی دارد چرا که تمایز در عدم نیست. پس وجود هم که نقیضِ عدم است، دارای معنای واحدی است و الاّ ارتفاعِ نقیضین رخ می‌دهد و این، محال است.

و کسانی که قائل به اشتراکِ لفظیِ وجود بین اشیاء و یا بینِ واجب و ممکن شده‌اند،

---

۱. ر.ک: رسائل، ابن‌سینا، ص ۱۷. (غ)

حَذَراً من لزومِ السِّنْخيّةِ بينَ العلّةِ والمعلولِ مطلقاً[١] او بينَ الواجبِ و الممكنِ[٢] و رُدَّ بأنّه يستلزمُ تعطيلَ العقولِ عن المعرفةِ، فانّا إذا قلنا: «الواجبُ موجودٌ» فَانْ كان المفهومُ منه المعنَى الّذى يُفْهَمُ من وجودِ الممكنِ، لَزِمَ الاشتراكُ المعنويُّ؛ و إن كان المفهومُ منهُ ما يقابِلُهُ، و هو مصداقُ نقيضِهِ، كان نفياً لوجودِهِ، تعالىٰ عن ذلك؛ و إنْ لم يُفْهَمْ منه شيءٌ، كان تعطيلاً للعقلِ عن المعرفةِ؛ و هو خلافُ ما نجدُهُ من أنفسِنا بالضَّرورةِ.

الفصلُ الثّالثُ

في أنّ الوجودَ زائدٌ عَلى الماهيةِ عارضٌ لَها

بمعنىٰ أنّ المفهومَ من أحدِهِما غيرُ المفهومِ من الآخرِ؛ فللعقلِ أن يُجرِّدَ الماهيّةَ ـ و هي ما يُقالُ في جوابِ

١. هذا على القول باشتراكه اللفظى بين الاشياء. (منه ره)

٢. هذا على القول باشتراكه اللفظى بين الواجب والممكن. (منه ره)



برای پرهیز از لزومِ سنخیّتِ بین علت و معلول[1] بطور مطلق و یا بین واجب و ممکن[2]، چنین عقیده‌ای پیدا کرده‌اند[3].

ولی این قول مردود است چراکه مستلزم تعطیلِ عقول از معرفت می‌شود. زیرا وقتی می‌گوئیم «واجب، موجود است» یا آنچه از این موجودیت فهمیده می‌شود همان معنایی است که از موجودیتِ ممکن‌الوجود فهمیده می‌شود که در این صورت اشتراکِ معنویِ وجود لازم می‌آید[و یا مغایر با آن است]. و اگر آنچه فهمیده می‌شود معنایی مقابل با موجودیتِ ممکن است و واجب‌الوجود مصداقِ نقیضِ آن معنا می‌باشد، پس موجودیتِ واجب، به معنای نفیِ وجودِ اوست و حال آنکه خداوند، مبرّیٰ از عدم است. و اگر هیچ معنایی از آن عبارت، مفهوم نمی‌شود، این به معنای تعطیلی عقل از معرفت است. و حال آنکه این امر (تعطیل عقل از معرفت) برخلافِ چیزی است که ما وجداناً در درونِ خودمان بداهتاً می‌یابیم!

ـ فصل ۳ ـ

در اینکه وجود زائد و عارض بر ماهیت است

عنوان فوق بدین معناست که آنچه از وجود فهمیده می‌شود غیر از آن است که از ماهیت فهمیده می‌شود. پس عقل می‌تواند ماهیت ـ یعنی چیزی که در جوابِ ماهو

---

۱. این براساس قول به اشتراک لفظی وجود بین اشیاء است ـ مؤلف (ره).

۲. این براساس قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن است ـ مؤلف (ره).

۳. در عصر صفوی، مولانا رجبعلی برخلافِ معاصرین خود، هستی را میان ممکنات، مشترک معنوی و میانِ واجب و ممکن، مشترک لفظی دانسته است و رساله‌ای فارسی که بنام رسالهٔ ملا رجبعلی معروف است، در این باب نگاشته است. قاضی سعید قمی از دانشمندانِ نیمهٔ دوم قرن یازدهم هجری نیز که از شاگردانِ اوست، همین عقیده را در باب وجود و سایر صفاتِ واجب قائل شده است. ر.ک: مقدمهٔ کتابِ «کلید بهشت»، انتشارات الزهراء، ص ۳۱. (غ)

ما هُوَ ـ عن الوجودِ، فيعتبرَها وحدَها، فيَعقِلَها، ثمَّ يَصِفَها بالوجودِ، و هو معنَى العُروضِ؛ فليس الوجودُ عيناً للماهيّةِ و لا جزءاً لها.

و الدليلُ عليه: أنّ الوجودَ يصحُّ سلبُهُ عن الماهيّةِ؛ و لو كان عَيناً او جزءاً لها، لم يصحَّ ذلك؛ لاستحالةِ سلبِ عينِ الشيءِ و جزئِهِ عنه.

و أيضاً، حملُ الوجودِ على الماهيّةِ يحتاجُ إلى دليلٍ؛ فليسَ عَيناً و لا جزءاً لها؛ لأنّ ذاتَ الشيءِ و ذاتيّاتِهِ بيّنةُ الثبوتِ له، لاتحتاجُ فيه إلى دليلٍ.

وايضاً، الماهيّةُ متساويةُ النسبةِ في نفسِها إلى الوجودِ و العدمِ؛ و لو كان الوجودُ عيناً او جزءاً لها، استحالتْ نسبتُها إلى العدمِ الّذي هو نقيضُهُ.

الفصلُ الرّابعُ

في أَصالَةِ الوجودِ و اِعتباريَّةِ الماهيَّةِ

إنّا لا نَرتابُ في أنّ هناكَ أُموراً واقعيّةً، ذاتَ آثارٍ واقعيّةٍ، ليستْ بوهمِ الواهمِ؛ ثمّ ننتزعُ من كلٍّ من هذِهِ الأمورِ المشهودَةِ لنـا ـ فـي عَيْنِ أنّه واحدٌ في الخارجِ ـ مفهومَيْنِ اثنَيْنِ، كلٌّ منهما غيرُ الآخـرِ مفهوماً و إن اتّحدا مصداقاً، و هما الوجودُ و الماهيّةُ، كالانسانِ الّذي في الخارجِ، المنتزعِ عنه أنّه انسانٌ و أنّه موجودٌ.



(چیست آن؟) گفته می‌شود ـ را از وجود تفکیک کند و آنرا به تنهایی در نظر بگیرد و تعقل نماید و سپس آن را به وجود متّصف کند. و همین است معنای عروضِ (وجود بر ماهیت). بنابراین وجود، عینِ ماهیت نیست و جزء آن هم محسوب نمی‌شود.

و دلیل بر این مطلب این است که سلبِ وجود از ماهیت، صحیح است. و حال آنکه اگر وجودْ عینِ ماهیت و یا جزءِ آن بود، سلبِ وجود از ماهیت، نادرست بود چرا که سلبِ عین یک شیء و یا جزءِ یک شیء از خود آن شیء، محال است.

(دلیل دیگر) : و نیز حمل کردنِ وجود بر ماهیت، محتاجِ دلیل است. پس وجودْ عین یا جزءِ ماهیت نیست. چرا که ذاتِ یک شیء و ذاتیاتِ آن شیء، برای خود آن شیء، بدیهی‌الوجود است و این ذاتیات برای ثبوت در آن شیء، احتیاج به دلیل ندارند.

(دلیل دیگر) : و نیز نسبتِ ماهیت ـ فی حد نفسه ـ به وجود و عدم یکسان است. و حال آنکه اگر وجودْ عین و یا جزءِ ماهیت بود، نسبتِ ماهیت به عدم که نقیضِ وجود است، محال می‌بود.

ـ فصل ۴ ـ

در اَصالتِ وجود و اعتباریتِ ماهیت

ما شک نداریم که یکسری امورِ واقعی‌ای موجودند که دارای آثاری واقعی هستند که این آثار ناشی از وهم و خیالِ متوهم نمی‌باشند. سپس ما از هر یک از این امورِ مشهور ـ در عین حال که در خارج یکی است. ـ دو مفهومِ جداگانه انتزاع می‌کنیم که هر یک از نظر مفهوم، غیر از دیگری است، گرچه آن دو مفهوم از حیثِ مصداق، یکی هستند. این دو مفهوم عبارتند از: **وجود و ماهیت**. مثل انسانی که در خارج موجود است و از آن دو مطلب انتزاع می‌شود: یکی اینکه انسان است و دیگر اینکه موجود است.

و قد اختلفَ الحكماءُ في الأصيلِ منهما، فَذَهَبَ المشّاؤونَ إلى أصالةِ الوجودِ، و نُسِبَ إلى الاشراقيّينَ القولُ باصالةِ الماهيّةِ. و أمّا القولُ بأصالَتِهما معاً، فلم يَذْهَبْ إليه أحدٌ منهم؛ لاستلزامِ ذلك كونَ كلِّ شيءٍ شيئَيْنِ اثْنَينِ، و هو خلافُ الضرورةِ.

و الحقّ ما ذَهبَ إليه المشّاؤونَ، من أصالةِ الوجودِ.

و البرهانُ عليه : أنّ الماهيّةَ من حيثُ هِيَ لَيْسَتْ الاّ هِيَ، متساويةُ النسبةِ إلى الوجودِ و العدمِ، فلولم يكنْ خروجُها من حدِّ الاستواءِ الى مُسْتَوَى الوجودِ، بحيثُ تترتَّبُ عليها الآثارُ، بواسطةِ الوجودِ، كانَ ذلكَ منها انقلاباً؛ و هو محالٌ بالضرورةِ؛ فالوجودُ هو الُمخرِجُ لها عن حدِّ الاستواءِ فهو الأصيلُ.

و ما قيلَ : إنّ الماهيّةَ بنسبةٍ مُكتسبةٍ من الجاعلِ تَخرُجُ من حدِّ الاستواءِ إلى مرحلةِ الأصالةِ فتترتَّبُ عليها الآثارُ،

مندفعٌ بأنّها إن تفاوتَتْ حالُها بعد الانتسابِ، فما به التفاوتُ هوالوجودُ الأصيلُ، و إن سُمّيَ نسبةً إلى الجاعلِ؛ و ان لم تتفاوتْ و مع ذلك حُمِلَ عليها أنّها موجودةٌ و ترتّبتْ عليها الآثارُ، كان من الانقلابِ كما تقدّم.

برهانٌ آخرُ: الماهيّاتُ مَثارُ الكثرةِ و الاختلافِ بالذاتِ؛ فلو لم يكنِ الوجودُ أصيلاً، لم تَتحقّقْ وحدةٌ حقيقيّةٌ و لا اتّحادٌ بينَ ماهيّتينِ، فلم يتحقّقِ الحملُ، الّذى هو الاتحادُ في الوجودِ؛ و الضرورةُ تقضي

و فیلسوفان در اینکه کدامیک از این دو مفهوم، اصالت دارد، اختلاف کرده‌اند. حکمای مشاء[1] قائل به اَصالتِ وجود شده‌اند، و به اشراقیون نسبت داده شده که قائل به اَصالتِ ماهیت‌اند. و امّا هیچکس از فلاسفه قائل به اصالتِ هر دو نشده‌اند چراکه این سخن مستلزم این است که هر شیئی، دو شیِ جداگانه باشد و این، برخلاف بداهت است.

و حق، همان عقیدهٔ مشّائین است یعنی اَصالتِ وجود. و برهانِ این مدعیٰ این است که ماهیت ـ مِن حیثُ هی: خود به خود ـ جز ماهیت (چیستی) چیز دیگری نیست و نسبتش به وجود و عدم یکسان است. و اگر خروجِ ماهیت از حدِّ استواء بـه طـرفِ وجود، به گونه‌ای که آثارِ وجود بر آن مترتب گردد، بواسطهٔ وجود نباشد، این خروجِ ماهیت، به معنای انقلابِ (تحوّل بدونِ عـلّت) مـاهیت است و حـال آنکـه انـقلاب، بالبداهة محال است. پس این وجود است که ماهیت را از حدّ استواء خارج می‌کند، و لذا این وجود است که اصیل می‌باشد.

و اینکه گفته شده: ماهیت بواسطهٔ نسبت و رابطه‌ای کـه بـا جـاعل (خـالق) پـیدا می‌کند، از حدّ استواء خارج می‌شود و به مرحلهٔ اصالت می‌رسد و آنگاه آثار بر ماهیت مترتب می‌شود، سخنی مردود است. زیرا اگر حالِ ماهیت پس از انتساب به جاعل، فرق می‌کند که در این صورت، ما به التفاوت همان وجودِ اصیل است، گرچه به اسم «نسبتِ با جاعل» نامیده شود. و اگر حالِ ماهیت، هیچ تفاوتی نمی‌کند و در عینِ حال «موجود» بر آن حمل می‌شود و آثار وجودی بر آن مترتب می‌گردد، این همان انقلاب [محال] است که بدان اشاره کردیم.

برهان دیگر: ماهیت‌ها، ذاتاً خاستگاهِ کثرت و اختلاف هستند. پس اگر وجـود، اصیل نباشد، وحدتِ حقیقی و اتحاد بین دو ماهیت برقرار نمی‌شود و در نتیجه، حملْ که همان اتحادِ در وجود است، محقق نمی‌گردد. و حال آنکـه ضـرورت و بـداهت،

---

۱. در وجه تسمیهٔ «مشاء» ر.ک: ترجمهٔ تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ج ۱ قسمت دوم، ص ۳۶۷. (غ)

بخلافِهِ، فالوجودُ هو الأصيلُ الموجودُ بـالذاتِ، و المـاهيّةُ موجودةٌ بِهِ.

برهانٌ آخـرُ : الماهيةُ تُوجَدُ بوجودٍ خـارجـيٍّ، فـتترتَّبُ عليها آثارُها، و تُوجَدُ بعينِها بوجودٍ ذهنيٍّ -كما سيأتي- فلا يترتّبُ عليها شيءٌ من تلك الآثارِ؛ فلو لم يكنِ الوجودُ هـو الأصيلَ، و كانتِ الأصـالةُ للـماهيّةِ، و هـي مـحفوظةٌ فـي الوجودَيْنِ، لم يكنْ فرقٌ بينَهما؛ و التالي باطلٌ، فالمقدَّمُ مثلُهُ.

برهانٌ آخرُ : الماهيّةُ من حيثُ هـي تسـتوي نسبتُها إلى التقدُّمِ و التأخُّرِ، و الشدّةِ والضَعفِ، و القـوّةِ و الفـعلِ؛ لكـنَّ الامورَ الموجودةَ في الخارجِ مختلفةٌ في هـذه الأوصـافِ، فـبعضُها مـتقدِّمٌ او قـويٌّ، كـالعلّةِ؛ و بـعضُها بـخلافِ ذلك، كالمعلولِ، و بعضُها بالقوّةِ؛ و بـعضُها بـالفعلِ؛ فـلو لم يكـنِ الوجودُ هو الأصيلَ، كان اختلافُ هذِهِ الصفاتِ مستندةً إليها، و هي متساويةُ النسبةِ إلى الجميعِ؛ هذا خلفٌ. و هناكَ حُجَجٌ أُخرى مذكورةٌ في المُطوَّلاتِ.

و للقائلينَ بأصالةِ المـاهيّةِ و اعـتباريّةِ الوجـودِ حُـجَجٌ مدخولةٌ؛ كقولهم: لو كانَ الوجودُ أصيلاً، كان مـوجوداً فـي الخارجِ؛ فله وجودٌ، و لوجـودِهِ وجـودٌ، فـيتسلسَلُ؛ و هـو مُحالٌ.



برخلاف این است (و حمل بین ماهیات محقق است). پس وجود است که اصیل و موجودِ بالذات است، و ماهیت بواسطهٔ وجود، متصف به وجود می‌باشد.[۱]

برهان دیگر: ماهیت وقتی با وجود خارجی موجود می‌شود، آثارش بر آن مترتب می‌شود و وقتی همین ماهیت با وجود ذهنی موجود می‌شود ـ چنانکه در بحثهای بعدی می‌آید ـ آن آثارِ خارجی بر ماهیت مترتب نمی‌شود. پس اگر وجود اصیل نیست و ماهیت اصیل می‌باشد، با توجه به اینکه ماهیت در هر دو وجودِ (خارجی و ذهنی) محفوظ است، می‌بایست فرقی بین ماهیت در ذهن و در خارج نمی‌بود، و حال آنکه تالی باطل است (یعنی فرق وجود دارد) و بنابراین مقدَّم نیز باطل است (یعنی ماهیت اصیل نیست و لاجرم وجود اصیل می‌باشد).

برهان دیگر: ماهیت ـ من حیث هی ـ نسبتش به تقدم و تأخر، شدت و ضعف، قوّه و فعل یکسان است ولی امورِ موجودِ در خارج، در این اوصاف، مختلف‌اند و لذا بعضی موجودات مثل علت، متقدم و قوی است. و بعضی موجودات مثل معلول، بعکس است (: متأخر و ضعیف است). و بعضی موجودات بالقوه و بعضی بالفعل‌اند. پس اگر وجود اصیل نبود، می‌بایست اختلافِ این صفات، مستند به ماهیت باشد و حال آنکه ماهیت نسبت به جمیع صفات، علی‌السویه است، و این خلافِ فرض است. و البته در اینجا براهین دیگری نیز برای اصالتِ وجود، هست که در کتب مفصّل آمده است.

و قائلین به اصالت ماهیت و اعتباریتِ وجود، دلائلی دارند که مخدوش است. مثلاً می‌گویند: اگر وجود اصیل باشد، در خارج موجود است پس وجود دارای وجود دیگری است و این وجودِ دوم نیز دارای وجودِ سوّمی است، و در نتیجه تسلسل پیش می‌آید و حال آنکه تسلسل محال است.

---

۱. یعنی وجود برای ماهیت واسطهٔ در عروض است. (غ)

و أُجيبَ عنه بأنَّ الوجودَ موجودٌ، لكنْ بِنَفسِ ذاتِهِ، لا بوجودٍ آخَرَ، فلا يذهبُ الأمرُ إلى غيرِ النهايةِ.

و يَظهرُ ممّا تقدَّمَ: ضعفُ قولٍ آخَرَ فى المسألةِ منسوبٍ إلى المحققِ الدوانيِ، و هو أصالةُ الوجودِ فى الواجبِ تعالى و أصالةُ الماهيّةِ فى الممكناتِ؛ و عليه فاطلاقُ الموجودِ على الواجبِ بمعنى: أنّه نفسُ الوجودِ، و على الماهيّاتِ بمعنىً: أنّها مُنتسِبةٌ إلى الوجودِ، كاللاّبِنِ والتامِرِ بمعنى المنتسِبِ إلى اللَّبَنِ و التَّمْرِ؛ هذا. و أمّا على المذهبِ المختارِ فالوجودُ موجودٌ بذاتِهِ، و الماهيّةُ موجودةٌ بالعَرَضِ.



الفَصلُ الخامِسُ

في أنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ مشكِّكةٌ

اِختلَفَ القائلونَ بأصالَةِ الوجودِ، فذَهَبَ بعضُهُم إلى أنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ، و هو المنسوبُ إلى الفهلويّينَ من حكماءِ الفُرْسِ؛ فالوجودُ عندَهم، لكونِهِ ظاهراً بذاتِهِ مُظهِراً لغيرِه منَ الماهيّاتِ، كالنورِ الحسّيّ، الَّذى هو ظاهرٌ بذاتِهِ مُظهِرٌ لغيرِهِ من الأجسامِ الكثيفةِ للأبصارِ.

فكما أنّ النُّورَ الحسّيَّ نوعٌ واحدٌ، حقيقتُهُ أنّه ظاهرٌ بذاتِهِ مظهرٌ لغيرِهِ، و هذا المعنىٰ متحققٌ فى جميعِ مراتبِ الأشعَّةِ ....

و أمّا از این دلیل جواب داده شده است بدینصورت که وجود ـ البته ـ موجود است ولی به خودش و نه با یک وجودِ دیگر، و در این صورت، سلسلهٔ وجودها تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود و تسلسل لازم نمی‌آید. و از آنچه گفتیم، سستی و ضعفِ قول دیگری در این باب که منسوب به محقق دوانی است، روشن می‌شود. او قائل به اصالتِ وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات است. و طبق مبنای او، اطلاقِ موجود بر واجب به معنای این است که او خودِ وجود است. و اطلاق موجود بر ماهیات بدین معناست که ماهیات، انتسابِ به وجود دارند مثل «لابِن» و «تامر» (یعنی شیرفروش و خرمافروش) که منتسب به لَبَن و تَمْر هستند. و امّا برطبق مبنای ما وجودْ موجود است ذاتاً و ماهیتْ موجود است بالعرض.



ـ فصل ۵ ـ

در اینکه وجودْ حقیقتِ واحدهٔ تشکیکی است

قائلین به اصالت وجود، نظرات مختلفی دارند: برخی قائل شده‌اند که وجود، حقیقتِ واحدهٔ تشکیکی (دارای مراتب) است. و این قول منسوب به فهلویون[1] است یعنی حکمای فارس. وجود در نظر اینان چون ذاتاً ظاهر است و مُظهِر غیر یعنی ماهیات است، شبیه نور حسی می‌باشد که ذاتاً ظاهر است و اجسامِ کثیف (کدر و تاریک) را برای دیدن، آشکار می‌کند.

پس همانگونه[2] که نور حسی، یک نوعِ واحد است و حقیقتش بگونه‌ای است که ذاتاً ظاهر است و غیر خود را آشکار می‌کند، و این معنا در تمام مراتب اشعهٔ نور

---

۱. حکیم سبزواری(ره): الفهلویون الوجود عندهم = حقیقةٌ ذاتُ تشککٍ تعمّ. (غ)

۲. در متن عربی، «فکما ...» مبتداست و «کذلک الوجود» در چندین سطرِ بعد، خبر آن می‌باشد. (غ)

والأظلّةِ، على كثرتها و اختلافِها؛ فالنورُ الشديدُ شديدٌ في نوريّتِهِ الّتي يشارِكُ فيها النورُ الضعيفُ، و النورُ الضعيفُ ضعيفٌ في نوريّتِهِ الّتي يشارِكُ فيها النورُ الشديدُ، فليستْ شدةُ الشديدِ منه جزءاً مقوّماً للنوريّةِ حتّى يخرُجَ الضعيفُ منه، و لا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقةِ، و ليسَ ضَعفُ الضعيفِ قادحاً في نوريّتِهِ، و لا أنّه مركّبٌ من النورِ و الظلمةِ لكونها أمراً عدمياً، بل شدّةُ الشديدِ في أصلِ النوريّةِ، و كذا ضعفُ الضعيفِ، فللنورِ عَرْضٌ عريضٌ باعتبارِ مراتبِهِ المختلفةِ بالشّدةِ و الضعفِ، و لكلِّ مرتبةٍ عرضٌ عريضٌ باعتبارِ مراتِبِهِ المختلفةِ من الأجسام الكثيفةِ؛

كذلك الوجودُ حقيقةٌ واحدةٌ ذاتُ مراتبَ مختلفةٍ متمايزةٍ بالشدّةِ و الضعفِ، و التقدُّمِ والتأخرِ، و غيرِ ذلك، فَيَرْجِعُ ما به الامتيازُ فيها إلى ما به الاشتراكُ، و ما به الاختلافُ إلى ما به الاتّحادُ؛ فليستْ خصوصيّةُ شيءٍ من المراتبِ جزءاً مقوّماً للوجودِ، لبساطتِهِ ـ كما سيجيء ـ و لا أمراً خارجاً عنهُ، لانَّ أصالةَ الوجودِ تُبطلُ ما هو غيرُهُ الخارجُ عنه؛ بل الخصوصيّةُ في كلِّ مرتبةٍ مقوّمةٌ لنفسِ المرتبةِ ـ بمعنى ما ليسَ بخارجٍ منها ـ.

و لها كثرةٌ طوليةٌ باعتبارِ المراتِبِ المختلفةِ الآخذَةِ من أضعَفِ المراتبِ، و هي الّتي ....



و سایه‌های نور با تمام کثرت و اختلافی که دارند، محقق است. و لذا نور شدید، در همان نوریتی شدید است که نورِ ضعیف در آن شریک است. و نور ضعیف نیز در همان نوریتی ضعیف است که نور شدید در آن شریک است. و لذا شدتِ نورِ شدید، مقوِّمِ نوریت نیست تا اینکه نورِ ضعیف از نوریت خارج شود و در عین حال، این شدت خارج از حقیقتِ نور هم نیست. و همچنین ضعفِ نورِ ضعیف، ضرری به نوریتِ آن نمی‌زند و چنین نیست که نور ضعیف مرکب از نور و ظلمت باشد چرا که ظلمت، امری عدمی است. بلکه شدتِ نور شدید در اصلِ نورّیت است، و همینطور ضعفِ نور ضعیف هم در اصلِ نوریت است. پس نور دارای عَرْضِ عریضی از حیثِ مراتب نوریت است که در شدّت و ضعف مختلف‌اند. و هر مرتبه‌ای نیز دارای عرض عریضی از حیثِ قوابلِ مختلف یعنی اجسامِ کثیف و کدر است (که نور را می‌پذیرند).

(همینطور) وجود نیز دارای حقیقتِ واحده‌ای است که دارای مراتب مختلف می‌باشد و این مراتب از حیثِ شدت و ضعف، تقدم و تأخر و غیر اینها با هم مختلف‌اند. و لذا در این مراتبِ وجود، ما به الامتیاز به همان ما به الاشتراک برمی‌گردد و ما به الاختلاف به همان ما به الاتحاد بازمی‌گردد. پس خصوصیتِ هیچیک از مراتب، جزءِ مقوِّمِ وجود نیست، چرا که وجودْ بسیط است ـ چنانکه خواهد آمد ـ و در عین حال، خصوصیتِ مرتبه، خارج از وجود هم نیست، چراکه اصالتِ وجود، هر چیزی را که خارج از وجود باشد، باطل و معدوم می‌کند. بلکه خصوصیتِ هر مرتبه‌ای، مقوِّمِ همان مرتبه است بدین معنا که این خصوصیت، خارج از آن مرتبه نیست.[۱]

و حقیقتِ وجود، به اعتبار مراتب مختلفش دارای کثرتی طولی است که این مراتب، از اضعفِ مراتب شروع می‌شود. و این اضعفِ مراتب، همان است که هیچ

---

۱. مقوِّم در اینجا بمعنای اصطلاحی یعنی جزءِ مقوّم نمی‌باشد. (غ)

لا فعليّةَ لها إلاّ عَدَمُ الفعليّةِ و هى المادّةُ الأُولى الواقـعةُ فـى أفـقِ العدمِ، ثمّ تَـتَصاعَدُ[١] المـراتِبُ إلى أن تـنتهِيَ إلى المـرتبةِ الواجـبةِ لذاتها، و هى الّتى لاحدَّ لها إلاّ عدم الحدّ. و لها كثرةٌ عَرَضيّةٌ باعتبارِ تخصُّصِها بالماهيّاتِ المختلفةِ التى هى مَثارُ الكثرةِ.

و ذَهَبَ قومٌ من المشّائينَ إلى كونِ الوجودِ حقائقَ متباينةً بتمامِ ذواتِها؛ أمّا كونُهُ حقائقَ متباينةً، فلاختلافِ آثارِها؛ و أمّـا كـونُها متباينةً بتمامِ الذواتِ، فلبساطتِها و عليهذا يكونُ مـفهومُ الوجـودِ المحمولُ عليها عرضيّاً خارجاً عنها[٢] لازماً لها.

١. توضيحه: أنا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التى فوقها أشدّ منها و أقوى، و كانت الثالثة التى فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها و أقوىٰ و هكذا حتى تنتهى إلى المرتبة العليا التى فوق الجميع.

ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة و قسناها إلى مافوقها، كانت التى فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال و زيادة، بخلاف التى تحتها، فاذن التى تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها، ثمّ إذا قسنا التى فوق إلى التى فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها.

و على هذا القياس، حتّى تنتهى إلى المرتبة التى هى فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، و هى مطلقة غير محدودة بحد عدمى؛ و إن شئت فقل: «حدها أنّه لاحدّ لها».

و أمّا المرتبة التى تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدميّ؛ و ليس لها من الكمال إلاّ أنّها تقبل الكمال، وهى الهيولى الاولى. (منه ره)

٢. اذ لو كان داخلا، كان جزءاً؛ و ينافي ذلك البساطة. (منه ره)



فعلیتی ندارد جز عدمِ فعلیت. و این همان مادهٔ اولیٰ است که در مرز وافقِ عدم است. و پس از آن مراتبِ وجود بالا می‌رود[1] تا اینکه به مرتبهٔ واجب‌الوجودِ بالذات برسد، یعنی مرتبه‌ای که حدّی ندارد جز عدم‌الحدّ. و حقیقتِ وجود، یک کثرتِ عَرَضی هم دارد که به لحاظِ تخصص و اختصاصی است که به ماهیاتِ گوناگون پیدا می‌کند و ماهیات، خاستگاه کثرت‌اند.

و گروهی از مشّائین بر این عقیده‌اند که وجودات، حقائقِ متباینِ به تمامِ ذاتند (یعنی هر وجودی نسبت به وجود دیگر، ذاتاً تباینِ تام دارد). و امّا دلیل بر تباینِ وجودات این است که آثار آنها مختلف است (مثلاً آب سرد می‌کند و آتش گرم می‌کند). و امّا دلیل بر اینکه تباینِ موجودات بتمامِ ذات است، این است که وجودات بسیط‌اند. و بنابر این مبنای مشائین، مفهوم وجود که حمل بر همهٔ وجودات می‌شود، برای آنها عَرَضی و خارج از ذات و لازمهٔ آنهاست.[2]

---

۱. توضیح مطلب این است که ما اگر مراتبِ حقیقتِ وجود را در نظر بگیریم و از اضعفِ مراتب شروع کنیم، مرتبهٔ دوم که فوق مرتبهٔ اول است، از آن شدیدتر و قوی‌تر است و مرتبهٔ سوم که فوق مرتبهٔ دوم است، از مراتبِ پایین‌تر، شدیدتر و قوی‌تر است و همین‌طور ادامه می‌یابد تا اینکه این سلسله منتهی شود به بالاترین مرتبه‌ای که فوقِ جمیع مراتب است. و اگر بعضی از مراتبِ متوسط را در نظر بگیریم و آن را با مرتبهٔ بالاترش مقایسه کنیم، می‌بینیم مرتبهٔ بالاتر مشتمل بر کمالاتِ مرتبهٔ پایین‌تر است و زیادت هم دارد. برخلافِ مرتبه‌ای که پایین‌تر است. بنابراین مرتبه‌ای که پایین‌تر است، نسبت به بالاترش محدود است و فاقدِ تمام کمالاتِ بالاتر است. و سپس اگر مرتبهٔ بالا را با بالاتر از خودش مقایسه کنیم، باز می‌بینیم نسبت به آن محدود است. و همینطور بر همین منوال، پیش می‌رود تا برسد به مرتبه‌ای که فوقِ همهٔ مراتب است. پس همهٔ مراتبِ مادون نسبت به آن بالاترین مرتبه، محدودند و حال آنکه او مطلق و غیر محدود است و هیچ حدّ عدمی ندارد و می‌توانی بگویی: حدّش این است که حدّ ندارد. و امّا در مرتبه‌ای که پایین‌تر از همه است، همهٔ حدّهای عدمی هست، و هیچ کمالی ندارد مگر اینکه پذیرای کمال است و این مرتبهٔ همان هیولای اولیٰ است. (مؤلف)

۲. زیرا اگر محمولِ موجود، داخلِ ذات وجودات باشد، جزء خواهد بود و این جزئیت با بساطتِ وجود نمی‌سازد. (مؤلف)

و الحقُّ أنّه حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ؛ أمّا كونُها حقيقةً واحدةً، فلأنّه لو لم تكنْ كذلك، لكانتْ حقائقَ مختلفةً متباينةً بتمامِ الذّواتِ؛ و لازمُهُ كونُ مفهومِ الوجودِ، و هو مفهومٌ واحدٌ ـ كما تقدّمَ ـ منتزعاً من مصاديقَ متباينةٍ بما هي متباينةٌ؛ و هو محالٌ؛ بيانُ الاستحالةِ أنّ المفهومَ و المصداقَ واحدٌ ذاتاً، و إنّما الفارقُ كونُ الوجودِ ذهنيّاً او خارجيّاً. فَلَوِانْتُزِعَ الواحدُ بما هو واحدٌ من الكثيرِ بما هو كثيرٌ، كان الواحدُ بما هو واحدٌ كثيراً بما هو كثيرٌ؛ و هو محالٌ.

و ايضاً، لَوِ انْتُزِعَ المفهومُ الواحدُ بما هو واحدٌ من المصاديقِ الكثيرةِ بما هي كثيرةٌ، فَإمّا أن تُعتبرَ في صدقِهِ خصوصيّةُ هذا المصداقِ، لم يصدُقْ على ذلك المصداقِ؛ و إنِ اعْتُبِرَ فيه خصوصيّةُ ذاك، لم يصدُقْ على هذا؛ و إنِ اِعْتُبِرَ فيه الخصوصيتانِ معاً لم يصدقْ على شيءٍ منهما؛ و إن لم يُعْتَبَرْ شيءٌ من الخُصوصيّتَينِ، بل انتُزِعَ من القدرِ المشتركِ بينَهما، لم يكنْ منتزعاً من الكثيرِ بما هو كثيرٌ بل بما هو واحدٌ؛ كالكليِّ المنتزِعِ من الجهةِ المشتركةِ بينَ الأفرادِ الصادقِ على الجميعِ؛ هذا خُلْفٌ.

و أمّا أنّ حقيقتَهُ مشكّكةٌ، فَلِما يظهَرُ مِنَ الْكَمالاتِ الحقيقيّةِ المختلفَةِ، الّتي هي صفاتٌ متفاضِلَةٌ غيرُ خارجةٍ[1] عن . . . .

---

[1] . اذ لوكانت خارجة من حقيقة الوجود، كانت باطلة، لانحصار الأصالة في الوجود. (منه ره)



و حق این است که وجود، حقیقتِ واحدهٔ تشکیکی است. و امّا دلیل بر اینکه وجود حقیقتِ واحده است این است که اگر چنین نباشد، وجودات، حقائق مختلف و متباینِ به تمام‌الذات می‌شوند و لازمهٔ این امر این است که مفهومِ وجود ـ در حالیکه مفهومِ واحدی است چنانکه پیشتر گذشت ـ از مصادیقِ متباین از آن حیث که متباین‌اند انتزاع شود و این، محال است. تبیینِ استحاله بدین صورت است که مفهوم و مصداق، ذاتاً یکی هستند و تنها فرقشان در این است که وجودِ مفهومْ ذهنی است و وجودِ مصداق، در خارج است. لذا یک مفهومِ واحد از آن حیث که واحد است، اگر از کثیر از آن حیث که کثیر است انتزاع شود، بدین معناست که واحد از آن جهت که واحد است، کثیر باشد از آن جهت که کثیر است و این، محال است.

و نیز اگر مفهومِ واحد ـ بماهو واحد ـ از مصادیقِ کثیر ـ بماهی کثیر ـ انتزاع شود، آنگاه در صدقش یا خصوصیتِ این مصداق (زید) لحاظ می‌شود که در این صورت بر آن مصداق (عمرو) صادق نخواهد بود. و اگر خصوصیتِ آن مصداق (عمرو) لحاظ شود، آنگاه بر این مصداق (زید) صادق نخواهد بود و اگر هر دو خصوصیت باهم در آن لحاظ شود، بر هیچ یک از آن دو صادق نخواهد بود. و اگر هیچ یک از دو خصوصیت لحاظ نشود، بلکه این مفهوم از قدرِ مشترکِ بین آندو انتزاع شود، آنگاه دیگر این مفهومِ واحد از کثیر ـ بماهو کثیر ـ انتزاع نشده، بلکه از کثیر ـ بماهو واحد ـ انتزاع شده است، مثل کلی‌ای که از جهتِ مشترکِ بینِ افراد انتزاع می‌شود و بر همهٔ آنها صادق است (مثل انسان که از زید و عمرو و خالد و ... انتزاع می‌شود) و این خلافِ فرض است (یعنی مدعیٰ این بود که واحد از کثیر انتزاع می‌شود، ولی در این فرضِ اخیر، واحد از واحد انتزاع شده است).

و امّا اینکه حقیقتِ وجود، حقیقتِ مشکِک (ذو مراتب) است بدین دلیل است که کمالات حقیقی و گوناگونی از وجودات، ظاهر می‌شود و این کمالات، صفاتی هستند که یکی بر دیگری ترجیح و تفاضل دارد و هیچک از این صفات، خارج از حقیقتِ

الحقيقةِ الواحدةِ؛ كالشدّةِ و الضعفِ، و التقدّمِ و التأخرِ، و القوّةِ و الفعلِ، و غيرِ ذلك، فهي حقيقةٌ واحدةٌ متكثّرةٌ في ذاتها، يَرْجعُ فيها كلُّ ما به الامتيازُ إلى ما به الاشتراكُ، و بالعكسِ، و هذا هو التشكيكُ.

الفَصْلُ السّادِسُ

في ما يَتخَصَّصُ به الوجودُ

تخصُّصُ الوجودِ بوجوهٍ ثلاثةٍ:

أحدها : تخصُّصُ حقيقتِهِ الواحدةِ الأصيلةِ بنفسِ ذاتِها القائمةِ بذاتِها.

و ثانيها : تخصُّصُها بخصوصيّاتِ مراتِبها، غيرِ الخارجةِ عن المراتبِ.

و ثالثها : تخصُّصُ الوجودِ باضافتِهِ إلى الماهيّاتِ المختلفةِ الذواتِ و عروضِهِ لها، فيختلفُ باختلافِها بالعَرَضِ.

و عروضُ الوجودِ للماهيّةِ و ثبوتُهُ لها ليس من قبيلِ العُروضِ المقوليِّ، الّذي يتوقّف فيه ثُبوتُ العارضِ على ثبوتِ المعروضِ قبلَهُ، فانّ حقيقةَ ثبوتِ الوجودِ للماهيّةِ هي ثبوتُ الماهيّةِ بِهِ، لأنّ ذلك هو مقتضىٰ أصالتِهِ و اعتبارِيتِها، و إنّما العقلُ لمكانِ اُنسِهِ بالماهيّاتِ يفترضُ الماهيّةَ موضوعةً، و يَحْملُ الوجودَ عليها، و هو في الحقيقةِ

یگانهٔ وجود نیست[1] مثل شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوّه و فعل و غیر اینها. پس حقیقتِ وجود، حقیقتی واحد است که در ذاتِ خود متکثر (نیز) می‌باشد و در این حقیقتِ وجود، همهٔ ما به الامتیازها به ما به الاشتراک برمی‌گردد و بالعکس (ما به الاشتراک به ما به الامتیاز برمی‌گردد) و این همان تشکیکِ در وجود است.

ـ فصل ۶ ـ

در آنچه که وجود با آن، تخصّص[2] پیدا می‌کند

تخصیصِ وجود بر سه گونه است: (اول) تخصصِ حقیقتِ یگانه و اصیل وجود است بخاطر نفسِ خودش که قائم بالذات است. (دوم) تخصصِ وجود است بخاطر خصوصیاتِ مراتبش که این خصوصیات خارج از مرتبهٔ وجود نیستند. (سوم) تخصصِ وجود است بخاطرِ اضافه و نسبتی که با ماهیات مختلفة‌الذات پیدا می‌کند و عارضِ بر آنها می‌شود و در نتیجه به سبب اختلافِ ماهیات، وجود هم ـ بالعرض ـ مختلف می‌شود.

و عروض وجود بر ماهیت و ثبوتِ وجود برای ماهیت (از قبیل عروض اشراقی است و) از قبیلِ عروضِ مقولی نیست تا ثبوتِ عارض متوقف بر این باشد که معروض قبلاً ثبوت داشته باشد. چراکه حقیقتِ ثبوتِ وجود برای ماهیت، همان ثبوتِ ماهیت بوسیلهٔ وجود است. زیرا مقتضای اصالتِ وجود و اعتباریتِ ماهیت همین است. و البته عقل بخاطر اُنسی که با ماهیات دارد، اوّل ماهیت را بعنوان موضوع فرض می‌کند و آنگاه وجود را بر آن حمل می‌کند، و این در حقیقت از قبیلِ

---

۱. چون اگر خارج از حقیقتِ وجود باشند، باطل و معدومند، زیرا اصالت منحصراً از آنِ وجود است. (مؤلف)

۲. تخصّص به معنای تشخص و امتیاز است. (غ)

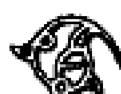
من عكسِ الحملِ.

و بذلك يَندفعُ الاشكالُ المعروفُ في حملِ الوجودِ على الماهيّةِ، من أنّ قاعدةَ الفرعيّةِ أعني أنّ «ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له» تُوجِبُ ثبوتاً للمثبَتِ له قبلَ ثبوتِ الثابتِ؛ فثبوتُ الوجودِ للماهيّةِ يتوقّفُ على ثبوتِ الماهيّةِ قبلَهُ؛ فان كان ثبوتُها عينَ ثبوتِهِ لها، لَزِمَ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِهِ؛ و إن كان غيرَهُ، تَوَقَّفَ ثبوتُهُ لها على ثبوتٍ آخرَ لها؛ و هَلُمَّ جرّاً، فيتسلسلُ.

و قَدِ اضطَرَّ هذا الاشكالُ بعضَهم إلى القولِ بأنّ القاعدةَ مخصَّصةٌ بثبوتِ الوجودِ للماهيّةِ، و بعضَهم إلى تبديلِ الفرعيةِ بالاستلزامِ، فقالَ: «الحقُّ أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوتِ المُثبتِ له و لو بهذا الثّابتِ، و ثبوتُ الوجودِ للماهيةِ مستلزمٌ لثبوتِ الماهيّةِ بنفسِ هذا الوجودِ، فلا اشكالَ».

و بعضَهم إلى القولِ بأنّ الوجودَ لا تحقُّقَ له و لا ثبوتَ في ذهنٍ و لا في خارجٍ، و للموجودِ معنىً بسيطٌ يعبَّرُ عنه بالفارسيةِ بـ «هست»، و الاشتقاقُ صوريٌّ؛ فلا ثبوتَ له حتّىٰ يتوقَّفَ على ثبوتِ الماهيّةِ.

و بعضَهم إلى القولِ بأنَّ الوجودَ ليس له إلّا المعنَى ....



عکس‌الحمل است (باید وجود موضوع قرار گیرد و ماهیت بر آن حمل شود).

و با این بیان، اشکال[۱] معروفی که در حمل وجود بر ماهیت مطرح شده، دفع می‌گردد. آن اشکال این است که قاعدهٔ فرعیه که می‌گوید «ثبوتِ چیزی برای چیزِ دیگر، فرعِ ثبوت آن چیز دیگر است» ایجاب می‌کند که موضوع (مثبت له) قبل از ثبوتِ ثابت، وجود داشته باشد. پس ثبوتِ وجود برای ماهیت، متوقف بر این است که ماهیت قبل از وجود، ثبوت داشته باشد. حال اگر ثبوتِ ماهیت، عینِ ثبوتِ وجود برای آن است، لازم می‌آید که یک شیء (وجود) خودش بر خودش مقدم شود. و اگر این ثبوتِ ماهیت، غیر از همان وجود مورد بحث است، پس ثبوت این وجود برای ماهیت، متوقف بر این است که ثبوت دیگری قبل از این وجود، برای ماهیت باشد و همینطور ادامه پیدا می‌کند و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید.

و این اشکال، بعضی از فلاسفه را بناچار وادار نموده که بگویند قاعدهٔ فرعیه در مورد ثبوتِ وجود برای ماهیت، تخصیص می‌خورد! و بعضی را وادار کرده که فرعیت را به استلزام مبدّل کنند و بگویند: حق این است که ثبوتِ شیئی (ثابت) برای شیء دیگر (مثبَت‌له) مستلزمِ ثبوتِ مثبت‌له است ولو با خودِ همین ثابت باشد. و ثبوت وجود برای ماهیت نیز مستلزم ثبوتِ ماهیت با خودِ همین وجود است و لذا اشکالی باقی نمی‌ماند.

و این اشکال برخی را وادار کرده که بگویند وجود ـ نه در ذهن و نه در خارج ـ تحقق و ثبوتی ندارد. و کلمهٔ «موجود» معنای بسیطی دارد که در فارسی از آن با (هست) تعبیر می‌شود و این اشتقاق (موجود) صوری و ظاهری است. پس ـ اصلاً ـ ثبوتی برای وجود نیست تا متوقف بر ثبوتِ ماهیت باشد.

و این اشکال بعضی را مضطر و مجبور نموده که بگویند وجود جز یک معنای

---

۱. این اشکال از فخر رازی است. (غ)

المطلَقُ، و هو معنىَ الوجودِ العامِّ، و الحصَصُ، و هو المعنىَ العامُّ مضافاً إلى ماهيّةٍ ماهيّةٍ بحيثُ يكونُ التقييدُ داخلاً و القيدُ خارجاً؛ و أمّا الفردُ، و هو مجموعُ المقيَّدِ و التقييدِ و القيدِ، فليس له ثبوتٌ.

و شيءٌ من هذه الأجوبةِ[1] على فسادِها لايُغني طائلاً.

و الحقّ في الجواب ما تقدَّمَ، من أنّ القاعدةَ إنّما تَجْري في «ثبوتِ شيءٍ لشيءٍ» لا في «ثبوتِ الشيءِ»، و بعبارةٍ أُخرىٰ: مَجْرَى القاعدةِ هو الهليّةُ المركّبةُ، دون الهليّةِ البسيطةِ، كما في ما نحنُ فيه.

الفَصْلُ السّابعُ
في أَحكامِ الوجودِ السّلبيّةِ

منها : أنّ الوجودَ لاغيرَ له؛ و ذلك لأنَّ انحصارَ الأصالةِ في حقيقتِهِ يَستلزِمُ بُطلانَ كلِّ ما يُفرضُ غيراً له أجنبيّاً عنه، بطلاناً ذاتيّاً.

و منها : أنّه لا ثانيَ له؛ لأنّ أصالةَ حقيقتِهِ الواحدةِ، و بطلانَ كلِّ ما يُفرضُ غيراً له، يَنفي عنه كلَّ خليطٍ داخلٍ فيه او مُنْضَمٍّ إليه، فهو صِرْفٌ في نفسِهِ؛ و صِرْفُ ....

---

١. والأبحاث السابقة تكفي مؤونة إبطال هذه الأجوبة. (منه ره)



مطلق که همان مفهوم و معنای عام وجود است و همچنین حِصَص (جمع حصّه) که همان معنای عام در اضافه به هر یک از ماهیات است معنای دیگری ندارد. و در مفهومِ حصّه، تقیید داخل است و خودِ قید خارج است. و امّا فرد که مجموعِ مقیّد و تقیید و قید باشد، اصلاً ثبوت و وجودی ندارد.[۱]

و هیچ یک از این جواب‌ها گذشته از اینکه فاسد و باطل‌اند، فائده‌ای ندارند. و حقّ در جواب همان است که گفتیم و آن این است که قاعدهٔ فرعیه فقط در مورد ثبوت شیئی برای شیء دیگر جاری می‌شود نه در موردِ ثبوت الشئ. و به عبارت دیگر: مجرای قاعدهٔ فرعیه، هلیهٔ مرکبه است نه هلیهٔ بسیطه[۲] مانند موردی که ما از آن بحث می‌کنیم.



ـ فصل ۷ ـ

در احکام سلبیهٔ وجود

(اول) یکی از احکام سلبیهٔ وجود این است که وجود، غیر ندارد، چراکه منحصر بودنِ اصالت در حقیقتِ وجود، مستلزم این است که هرچه غیر از وجود و اجنبیِ از آن فرض شود، باطل باشد بنحو بطلانِ ذاتی.

(دوّم) از احکام سلبیهٔ وجود این است که وجود، دوّمی ندارد زیرا وقتی گفتیم حقیقتِ واحدهٔ وجود اصیل است و هرچه غیر از آن فرض شود، باطل و معدوم است، پس دیگر هیچ چیزی نیست که مخلوط و داخلِ وجود شود و یا بدان منضمّ گردد. پس وجود ذاتاً و فی نفسه صِرْف است و (قاعدهٔ صرف‌الشئ می‌گوید) صِرْفِ از یک

---

۱. ر.ک: شرح مبسوط منظومه، شهید مطهری(ره)، ج ۲، ص ۲۴۹.

۲. هلیهٔ مرکبه مثل: زیدٌ قائمٌ، و هلیهٔ بسیطه مثل: زیدٌ موجودٌ است. (غ)

الشيءِ لايتثنّىٰ و لا يتكرّرُ، فكلُّ ما فُرِضَ له ثانياً عادَ أوّلاً، و إلاّ امْتازَ عنه بشيءٍ غيرِهِ داخلٍ فيه او خارجٍ عنه، و المفروضُ انتفاؤُهُ؛ هذا خُلْفٌ.

و منها: أنّه لَيسَ جَوهراً و لا عَرَضاً؛ أمّا أنّه ليسَ جَوهراً، فَلِأنَّ الجَوهَرَ ماهيّةٌ إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ لا في الموضوعِ، و الوجودُ ليسَ من سِنْخِ الماهيّةِ ؛ و أمّا أنّه ليسَ بِعَرَضٍ، فلأنَّ العَرَضَ متقوّمُ الوجودِ بالموضوعِ، و الوجودُ متقوّمٌ بنفسِ ذاتِهِ، و كلُّ شيءٍ متقوّمٌ بِهِ.

و منها : أنّه ليسَ جزءاً لِشَيءٍ؛ لأنّ الجزءَ الآخَرَ المفروضَ غيرُهُ، و الوجودُ لاغيرَ له.

و ما قيل: «إنّ كلَّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ من ماهيّةٍ و وجودٍ»، فاعتبارٌ عقليٌّ ناظرٌ إلى الملازمةِ بينَ الوجودِ الامكانيِّ والماهيّةِ، لا أنّه تركيبٌ من جزئينِ أصيلَينِ.

و منها: أنّه لا جزءَ له؛ لأنّ الجزءَ إمّا جزءٌ عقليٌّ، كالجنسِ و الفصلِ؛ و إمّا جزءٌ خارجيٌّ، كالمادّةِ و الصورةِ؛ و إمّا جزءٌ مقداريٌّ، كأجزاءِ الخطِّ و السَّطحِ و الجسمِ التعليميّ؛ و ليس للوجودِ شيءٌ من هذِهِ الأجزاءِ.

أمّا الجزءُ العقليُّ، فلأنّه لو كانَ للوجودِ جنسٌ و فصلٌ، فجنسُهُ إمّا الوجودُ، فيكونُ فصلُهُ المقسّمُ مقوّماً؛ لأنَّ الفصلَ بالنسبةِ إلى الجنسِ يُفيدُ تحصُّلَ ذاتِهِ لا أصلَ ذاتِهِ، و تحصُّلُ الوجودِ هو ذاتُهُ، «هذا خلفٌ»؛



شیء، تثنیه‌بردار و تکرارشدنی نیست. پس هرچه برای وجود، دوّمی فرض شود، به همان اوّلی برمی‌گردد و الاّ بایستی دوّمی از اوّلی با چیزی ممتاز گردد که غیر از وجود باشد و این چیز باید یا داخلِ دومی باشد و یا خارج از آن و فرض این است که هر چیزی غیر از وجود، منتفی است (و این خلاف فرض است).

(سوّم) از احکام سلبیهٔ وجود این است که وجود نه جوهر است و نه عرض. و امّا اینکه جوهر نیست، دلیلش این است که در تعریف جوهر آمده است که: ماهیتی است که وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوع نیست (لا فی موضوع است). و حال آن که وجود اصلاً از سنخ ماهیت نیست. و امّا اینکه وجودْ عرض نیست دلیلش این است که عرض، قوامِ وجودیش به موضوع است و حال آنکه وجود، قوامش به خودش است و هر چیز دیگری هم متقوم به وجود است.

(چهارم) از احکام سلبیهٔ وجود این است که جزءِ شیء دیگری نیست. چون در این صورت، جزءِ دیگر باید غیر از وجود باشد و حال آنکه وجود، غیر ندارد.

و اینکه گفته شده است: هر ممکنی، زوجِ ترکیبی از ماهیت و وجود است، صرفاً یک اعتبار و لحاظِ عقلی است و ناظر به ملازمه‌ای است که بین وجود امکانی و ماهیت برقرار است، نه اینکه ممکن، مرکّب از دو جزء اصیل باشد.

(پنجم) از احکام سلبیهٔ وجود این است که وجود، جزء ندارد. چون جزء، یا جزء عقلی است مانندِ جنس و فصل. و یا جزء خارجی است مثل ماده و صورت. و یا جزء مقداری است مثل اجزاءِ خط و سطح و جسم تعلیمی (حجم) و حال آنکه وجود، هیچ یک از این اجزاء را ندارد:

و اما اینکه جزء عقلی ندارد دلیلش این است که اگر وجود، جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است که در این صورت، فصلِ مقسّمش، مقوّم خواهد بود. چون فصل نسبت به جنس، مفیدِ تحصلِ ذاتِ جنس است نه مفیدِ اصلِ ذات جنس. و حال آنکه تحصلِ وجود، همان ذاتش می‌باشد و این خلافِ فرض است. و یا جنسِ

و إمّا غيرُ الوجودِ، و لا غيرَ للوجودِ.

و أمّا الجزءُ الخارجيُّ، و هو المادّةُ و الصورةُ، فلأنَّ المادّةَ و الصورةَ هما الجنسُ و الفصلُ مأخوذَينِ بشرطِ لا، فانتفاءُ الجنسِ و الفصلِ يُوجِبُ انتفائَهما.

و أمّا الجزءُ المقداريُّ، فلأنَّ المقدارَ من عوارضِ الجسمِ، و الجسمُ مركّبٌ من المادّةِ و الصورةِ، و إذ لا مادّةَ و لا صورةَ للوجودِ فلا جسمَ له، و إذ لا جسمَ له فلا مقدارَ له.

و ممّا تقدَّمَ يظهرُ أنّه ليس نوعاً، لأنّ تحصّلَ النّوعِ بالتشخّصِ الفرديّ، و الوجودُ متحصّلٌ بنفسِ ذاتِه.

الفصلُ الثّامنُ

في معنى نَفْسِ الأمْرِ

قَدْ ظَهَرَ ممّا تقدَّمَ: أنَّ لحقيقةِ الوجودِ ثبوتاً و تحققاً بنفسِه، بل الوجودُ عينُ الثبوتِ و التّحقّقِ؛ و أنّ للماهيّاتِ ـ و هي التي تُقالُ في جوابِ ما هُوَ و تُوجَدُ تارةً بوجودٍ خارجيٍ فَتَظهرُ آثارُها و تارةً بوجودٍ ذهنيٍّ فلا تترتّبُ عليها الآثارُ ـ ثبوتاً و تحقّقاً بالوجودِ، لابنفسِ ذاتِها، و إن كانا متحدَيْنِ في الخارجِ؛ ....



وجود، چیزی غیر از وجود است، حال آنکه غیری برای وجود نیست.[۱]

و امّا اینکه وجودْ جزء خارجی یعنی ماده و صورت ندارد، دلیلش این است که ماده و صورت، همان جنس و فصل‌اند که بشرطِ لا اعتبار می‌شوند[۲]. پس وقتی جنس و فصل در وجود منتفی باشد، ماده و صورت نیز منتفی است. و امّا اینکه وجود جزء مقداری ندارد بدین دلیل است که مقدار (طول و عرض و عمق) از عوارضِ جسم است. و جسم مرکب از ماده و صورت است. و چون وجود، ماده و صورت ندارد، پس جسم ندارد و چون فاقدِ جسم است. پس مقدار هم ندارد.

و از آنچه گذشت روشن می‌شود که وجود، نوع نیست زیرا تحصلِ نوع به تشخصِ فردی است و حال آنکه تحصلِ وجود به ذاتِ خودش می‌باشد.[۳]



ـ فصل ۸ ـ

در معنای نفس‌الأمر

از آنچه گذشت روشن شد که حقیقتِ وجود، به ذاتِ خودش ثبوت و تحقق دارد، بلکه وجود، عینِ ثبوت و تحقق است. و امّا ماهیات ـ که در جوابِ سؤالِ ماهو گفته می‌شوند و گاهی بوجود خارجی موجود می‌شوند و آثارشان ظاهر می‌شود و گاهی بوجود ذهنی موجود می‌شوند که آثار بر آنها مترتب نمی‌گردد ـ ثبوت و تحققشان بوجود است نه بخاطر ذاتِ خودشان. گرچه وجود و ماهیت در خارج، متحدند.

---

۱. می‌توان گفت اگر وجود، جنس و فصل داشته باشد، لازم می‌آید که جنس و فصل و نوع یکی بشوند و حتی اختلافِ مفهومی هم با یکدیگر نداشته باشند و این، خلف است. (غ)

۲. ر.ک: فصل ۴، مرحلهٔ ۵، همین کتاب. (غ)

۳. دلیل دیگر این است که نوع، مرکب از جنس و فصل است و حال آنکه وجود، جنس و فصل ندارد، پس نوع نیست. (غ)

و أنّ المفاهيمَ الاعتباريّةَ العقليّةَ ـ و هي التي لم تُنتزَعْ من الخارجِ، و إنّما اعتبرَها العقلُ بنوعٍ من التعمُّلِ لِضرورةٍ تضطرُّهُ إلى ذلك؛ كمفاهيمِ الوجودِ و الوحدةِ و العليّةِ و نحوِ ذلك ـ أيضاً لها نحوُ ثبوتٍ بثبوتِ مصاديقِها المَحْكِيّةِ بها، و إن لم تكنْ هذه المفاهيمُ مأخوذةً في مصاديقِها أَخْذَ الماهيّةِ في أفرادِها و في حدودِ مصاديقِها.

و هذا الثبوتُ العامُّ، الشاملُ لثبوتِ الوجودِ و الماهيّةِ و المفاهيمِ الاعتباريةِ العقليةِ، هو المسمّىٰ بـ«نفسِ الأمرِ» الّتي يُعتبرُ صدقُ القضايا بمطابَقَتِها فيقالُ: إنّ كذا كذا في نفسِ الأمرِ.

توضيحُ ذلك: أنّ مِن القَضايا ما موضوعُها خارجيٌّ بحكمٍ خارجيٍّ؛ كقولِنا: «الواجبُ تعالى، موجودٌ» و قولنا: «خَرَجَ مَنْ في البلدِ» و قولنا: «الانسانُ ضاحكٌ بالقوّةِ» و صدقُ الحكمِ فيها بمطابقتِهِ للوجودِ العينيِّ؛

و منها: ما موضوعُها ذهنيٌّ بحكمٍ ذهنيٍّ، او خارجيٌّ مأخوذٌ بحكمٍ ذهنيٍّ؛ كقولنا: «الكلّيُّ إمّا ذاتيٌّ او عرضيٌّ» و «الانسانُ نوعٌ» و صدقُ الحكمِ فيها بمطابقتِهِ للذهنِ، لكونِ مَوْطنِ ثبوتِها هو الذهنَ؛ و كِلاَ القسمينِ صادقانِ بمطابَقَتِهما لنفسِ الامرِ فـ«الثّبوتُ النَّفْسُ الأمريُّ» أعمُّ مطلقاً من كلٍّ من «الثبوتِ الذهنيِّ» و «الخارجيِّ».

و قيلَ: إنّ نَفْسَ الأمرِ عقلٌ مجرّدٌ فيه صُوَرُ المعقولاتِ عامّةً.



و روشن شد که مفاهیم اعتباری عقلی ـ که از خارج انتزاع نمی‌شوند بلکه عقل آنها را با نوعی تعمل (عملکرد) اعتبار و لحاظ می‌کند و این بخاطر ضرورتی است که عقل را مجبور به انتزاع می‌کند ـ مانند مفهوم وجود، وحدت، علیّت و امثال اینها نیز بواسطهٔ ثبوتِ مصادیقشان که این مفاهیم حاکی از آنها هستند، یک نحوه ثبوتی دارند. گرچه این مفاهیم (وجود، وحدت و ...) در مصادیقشان آن‌گونه که ماهیات در افرادشان و در تعاریفِ مصادیقشان اخذ می‌شوند، مأخوذ نیستند.[1]

و این ثبوتِ عام و گسترده که شامل ثبوت وجود و ماهیت و مفاهیمِ اعتباریِ عقلی می‌شود، نفس‌الامر نامیده شده است. و همین نفس‌الامر در مبحثِ صدقِ قضایا، معیارِ مطابقت است. و مثلاً گفته می‌شود: کذا، کذا است در نفس‌الأمر.

توضیح مطلب این است که: برخی قضایا موضوعشان خارجی است و حکم آنها هم خارجی است مثل اینکه می‌گوئیم: واجب تعالی موجود است ـ هر که در شهر بود خارج شد ـ انسان بالقوه ضاحک است. در این قضایا، صدقِ حکمِ قضیه به مطابقت حکم با وجود عینی است. و امّا دستهٔ دیگری از قضایا، موضوعشان ذهنی با حکم ذهنی است، و یا موضوعشان خارجی است امّا با حکم ذهنی مأخوذند. مثل اینکه می‌گوئیم: کلی یا ذاتی است و یا عَرَضی (موضوعِ ذهنی با حکمِ ذهنی). و می‌گوئیم: انسان نوع است (موضوعِ خارجی با حکمِ ذهنی). در این دسته از قضایا، صدقِ حکم به مطابقتِ با ذهن است چراکه موطنِ ثبوتِ این قضایا، ذهن است. و هر دو دستهٔ قضایا (چه خارجی و چه ذهنی) بخاطر مطابقت با نفس‌الأمر، صادق‌اند. پس ثبوتِ نفس‌الأمری، نسبت به هر یک از ثبوت ذهنی و ثبوتِ خارجی، اعمِّ مطلق است.

و گفته‌اند: نفس‌الأمر، عقلی است مجرد (تامّ) که در آن تمام صورِ معقولات وجود

---

۱. مفاهیمی مثل وجود، وحدت، علیت، کثرت، قوه، فعلیت، وجوب، امکان و ... را معقولات ثانیهٔ فلسفی می‌نامند. بنظر ما تسمیهٔ برخی از این مفاهیم به معقول ثانی، محل تأمل بلکه منع است. (غ)

و التصديقاتُ الصّادقةُ في القضايا الذّهنيّةِ و الخارجيّةِ تُطابِقُ ما عندَهُ من الصُّوَرِ المعقولةِ.

و فيه : انّا ننقُلُ الكلامَ إلى ما عندَهُ من الصّوَرِ العلميّةِ، فهي تصديقاتٌ تحتاجُ في صدقِها إلى ثبوتٍ لمضامينِها خارجٍ عنها تُطابِقُهُ.

الفَصْلُ التّاسِعُ

[الشَّيْئيةُ تُساوِقُ الوجودَ]

الشَّيئيةُ تساوِقُ الوجودَ، و العدمُ لا شَيئيّةَ له، اذ هو بطلانٌ محضٌ لاثبوتَ له؛ فالثبوتُ والنفيُ في معنى الوجودِ و العدمِ.

و عن المعتزلةِ : «أنّ الثبوتَ أعمُّ مطلقاً من الوجودِ»، فبعضُ المعدومِ ثابتٌ عندَهم، و هو المعدومُ الممكنُ؛ و يكونُ حينئذٍ النفيُ أخصَّ من العدمِ، و لا يَشْمَلُ إلاّ المعدومَ الممتَنِعَ.

و عن بعضِهِم : «أنّ بينَ الوجودِ و العدمِ واسطةً»، و يسمُّونَها الحالَ، و هي صفةُ الموجودِ، الّتي ليستْ بموجودةٍ و لا معدومةٍ؛ كالعالميّةِ و القادريّةِ و الوالديّةِ، من الصفاتِ الانتزاعيّةِ، الّتي لا وجودَ منحازاً لها فلا يقالُ: «إنّها موجودةٌ»، و الذاتُ الموجودةُ تتصفُ بها فلا يقالُ: «إنّها معدومةٌ»، و أمّا الثبوتُ و النفيُ فهما متناقضانِ، لا واسطةَ بينهما. ....



دارد. و تصدیقاتِ صادق در قضایای ذهنی و خارجی، با صورتهای معقوله‌ای که در آن عقلِ مجرّد است. مطابقت دارد. ولی اشکالِ این قول این است که ما نقلِ کلام می‌کنیم به همان صورتهای علمیه‌ای که در آن عقلِ مجرد است. چرا که آنها هم تصدیقاتی هستند که در صدقشان احتیاج به ثبوتِ مضامینشان در خارج از خودشان دارند تا این تصدیقات با آن ثبوت، تطابق پیدا کنند![1]

ـ فصل ۹ ـ

شیئیّت مساوقِ با وجود است و عدم، هیچ شیئیّتی ندارد، چرا که بطلانِ محض است و ثبوتی ندارد. پس ثبوت و نفی به معنای وجود و عدم است.

و از فرقهٔ معتزله نقل شده[2] که ثبوت نسبت به وجود، اعمّ مطلق است. و لذا بعضی معدومات، در نزدِ معتزله ثابت‌اند (یعنی دارای ثبوت‌اند). و آن معدومی است که ممکن‌الوجود است. و در این صورت، نفی نسبت به عدم، اخص می‌شود و جز معدومِ ممتنع‌الوجود (مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین) را شامل نمی‌گردد.

و از برخی معتزلیان نقل شده که بین وجود و عدم، واسطه‌ای قائل هستند و آن را «حال» می‌نامند. و این واسطهٔ حال، صفتِ موجود است. یعنی صفتی که نه موجود است و نه معدوم مثل عالمیت و قادریت و والدیت که از صفات انتزاعیه‌ای هستند که وجودِ منحاز (جداگانه و مستقل) ندارند. و لذا از طرفی گفته نمی‌شود که اینها موجودند. و از طرف دیگر ذاتِ موجود، دارای این صفات است و لذا گفته نمی‌شود که اینها معدومند. و امّا ثبوت و نفی، با هم تناقض دارند و واسطه‌ای بین آنها نیست.

---

۱. ملاصدرا(ره) می‌گوید: و نفس‌الأمر عندالتحقیق عبارة عن هذا العلم الالهی الحاوی لصور الأشیاء کلّها. اسفار، ج ۶، ص ۲۶۱، طبع مصطفوی. (غ)

۲. ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱.

و هذه كلُّها اوهامٌ، يكفي في بطلانِها قَضاءُ الفطرةِ بأنّ العدمَ بطلانٌ لاشيئيةَ له.

الفَصْلُ العَاشِرُ

في أنّه لا تَمايُزَ و لا عِلّيّةَ في العَدمِ

أمّا عدمُ التمايزِ، فلأنّه فرعُ الثبوتِ و الشيئيّةِ، و لا ثبوتَ و لا شيئيّةَ في العدمِ. نعم ربما يتميّزُ عدمٌ من عدمٍ باضافةِ الوهمِ إيّاهُ إلى الملكاتِ و أقسامِ الوجودِ، فيتمَيّزُ بذلك عدمٌ من عدمٍ؛ كعدمِ البصرِ، و عدمِ السمعِ، و عدمِ زيدٍ، و عدمِ عمروٍ، و أمّا العدمُ المطلقُ فلا تميُّزَ فيه.

و أمّا عدمُ العليّةِ في العدمِ، فلبطلانِهِ و انتفاءِ شيئيّتِهِ. و قولُهم: «عدمُ العلةِ علّةٌ لعدمِ المعلولِ» قولٌ على سبيلِ التقريبِ و المجازِ[1]؛ فقولُهُم مثلاً: «لم يكن غَيْمٌ فلم يكُن مَطَرٌ» معناه بالحقيقةِ: أنّه لم يتحقّقِ العلّيّةُ الّتي بينَ وجودِ الغَيمِ و وجودِ المَطَرِ؛ و هذا ـ كما قيل ـ نظيرُ إجراءِ أحكامِ القضايا الموجبةِ في السالبةِ، فيقالُ: «سالبةٌ حمليّةٌ» و «سالبةٌ شرطيّةٌ» و نحوُ ذلك، و إنّما فيها سلبُ الحملِ و سلبُ الشَّرطِ.

---

١. فان قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثالاً للقضيّة التي موضوعها المفهوم الاعتباريّ العقليّ أيضاً يكون على سبيل التقريب و المجاز.

قلت: إنّما مثّلنا بها للقضيّة النفس الأمريّة، و كون الحمل في القضيّة على التقريب و المجاز لا يخرجها عن الصدق، و لا يلحقها بالكواذب؛ و حقيقتها التي هي قولنا: «لم تتحقق العليّة التي بينهما» قضيّة نفس الأمريّة أيضاً. (منه ره)



ولی (به نظر ما) همهٔ این سخنان، اوهام و تخیلاتی هستند که برای بطلان آنها، حکم و قضاوت وجدان و فطرت کافی است و فطرت می‌گوید که: عدم، بطلان است و هیچ شیئیتی ندارد.

ـ فصل ۱۰ ـ

در اینکه تمایز و علیّت در عدم نیست

اما اینکه در عدم، تمایزی نیست بدین دلیل است که تمایز، فرعِ ثبوت و شیئیت است و حال آنکه عدم هیچ گونه ثبوت و شیئیتی ندارد. آری گاهی عدمی از عدمِ دیگر ممتاز می‌شود و این بخاطر این است که وهم، عدم را به ملکه‌ای و به قسمی از وجود اضافه و منسوب می‌کند و در نتیجه، عدمی از عدمِ دیگر متمایز می‌شود مثل عدمِ بصر، عدمِ سَمْع، عدم زید، عدمِ عمرو. و امّا در عدمِ مطلق، اصلاً تمیّز راه ندارد.

و امّا اینکه در عدم، علیّتی نیست بخاطر این است که عدم بطلان است و شیئیتی ندارد. و اینکه فلاسفه می‌گویند: عدم‌العلة، علت است برای عدم‌المعلول! این سخن از باب تقریبِ ذهنی و مجازگویی [1] است. پس اینکه مثلاً می‌گویند:

«ابری نبود و لذا بارانی هم نبود» معنایش ـ در حقیقت ـ این است که علیّت بینِ وجود ابر و وجودِ باران محقق نگردید. و این امر ـ همانطور که گفته شده ـ مثل جریانِ احکام قضایای موجبه در قضایای سالبه است که گفته می‌شود: قضیهٔ سالبهٔ حملیه و قضیهٔ سالبهٔ شرطیه و امثال اینها! و حال آنکه در اینها سلب‌الحمل و سلب‌الشرط است.

---

۱. اگر بگویی: پس آنچه به عنوان مثال برای قضیه‌ای که موضوعش مفهوم اعتباری عقلی است ذکر کردید، از باب تقریب و مجازگویی است؟ می‌گویم: مثالِ ما برای قضیهٔ نفس‌الأمریه بود. و اینکه حمل در قضیه از باب تقریب و مجاز باشد، قضیه را از دائرهٔ صدق خارج نمی‌کند و آن را به قضایای کاذب ملحق نمی‌سازد. و حقیقتِ آن قضیه هم که می‌گوئیم: علیتی که بین آن دو (ابر و باران) برقرار است، محقق نشد؛ این است که خودش نیز قضیه‌ای نفس‌الأمری است. (مؤلف)

الفصلُ الحادي عشر

في أنَّ المعدومَ المُطلقَ لا خَبرَ عَنْه

و يتبيَّنُ ذلك بما تَقَدَّمَ: أنّه بطلانٌ محضٌ لا شيئيّةَ له بوجهٍ، و إنّما يُخْبَرُ عن شيءٍ بشيءٍ.

و أمّا الشبهةُ بأنَّ قولَهم: «المعدومُ المطلقُ لا يُخْبَرُ عنه» يناقِضُ نفسَهُ، فانّه بعينِهِ إخبارٌ عنه بعدمِ الإخبارِ، فهي مندفعةٌ، بما سيجيءُ في مباحِثِ الوحدةِ و الكثرةِ، من أنَّ من الحملِ ما هو أوّليٌّ ذاتيٌّ، يتّحدُ فيه الموضوعُ و المحمولُ مفهوماً و يختلفانِ اعتباراً؛ كقولنا: «الانسانُ إنسانٌ» و منه ما هو شائعٌ صناعيٌّ، يتحدانِ فيه وجوداً و يختلفانِ مفهوماً؛ كقولنا: «الانسانُ ضاحكٌ». و المعدومُ المطلقُ معدومٌ مطلقٌ بالحملِ الأوّليِّ، و لا يُخْبَرُ عنه؛ و ليس بمعدومٍ مطلقٍ، بل موجودٌ من الموجوداتِ الذهنيّةِ، بالحملِ الشائعِ، و لذا يُخبرُ عنه بعدمِ الإخبارِ عنهُ فلا تناقُضَ.

و بهذا التقريبِ يندفعُ الشبهةُ عن عِدَّةِ قضايا تُوهِمُ التناقضَ؛ كقولنا: «الجزئيُّ جزئيٌّ» و هو بعينِهِ «كلّيٌّ» يصدُقُ على كثيرينَ، و قولنا: «شريكُ الباري ممتنعٌ» مع أنّه معقولٌ في الذهنِ فيكونُ موجوداً فيه «ممكناً»، و قولنا: «الشيءُ إمّا ثابتٌ في الذهنِ او لا ثابتٌ فيه» ....

ـ فصل ۱۱ ـ

در اینکه از معدومِ مطلق خبر نمی‌توان داد

و این مطلب از آنچه گذشت، روشن می‌شود چراکه معدوم مطلق، بطلانِ محض است و هیچ شیئیتی ندارد و حال آنکه خبر (همواره) از شیئی با شیء دیگر است.

و امّا اینکه بصورتِ شبهه گفته‌اند: «از معدوم مطلق خبر نمی‌توان داد» با خودش تناقض دارد چراکه خودِ همین جمله، اِخبارِ از معدوم مطلق است به اینکه نمی‌توان از آن خبر داد! این شبهه با مباحث آینده دفع می‌شود. چراکه در بحث وحدت و کثرت خواهد آمد که حملِ قضیه، گاهی حملِ اوّلی ذاتی است که در آن، موضوع و محمول از حیثِ مفهوم یکی هستند و اختلافشان اعتباری است. مثل اینکه می‌گوئیم: انسان، انسان است. و گاهی حمل در قضیه، حملِ شایعِ صناعی است که موضوع و محمول از حیثِ وجودْ یکی هستند و اختلافشان مفهومی است مثل اینکه می‌گوئیم: انسان ضاحک است.

و معدومِ مطلق، به حملِ اولی معدومِ مطلق است و از آن خبری داده نمی‌شود. و امّا به حمل شایعِ صناعی، معدومِ مطلق نیست بلکه موجودی از موجوداتِ ذهنی است و لذا از آن خبر داده می‌شود به اینکه خبر و اِخباری از آن نیست. پس (با توجه به فرق دو حمل) تناقضی در کار نیست.

و با این بیان، شبهه در بسیاری از قضایایی که ایهامِ تناقض دارند مندفع می‌شود، مثل اینکه می‌گوئیم: جزئی جزئی است، در حالیکه مفهومِ «جزئی» خودش کلی است و بر مصادیق زیادی منطبق است. و یا می‌گوئیم: شریک الباری ممتنع است، با اینکه شریک الباری معقولِ در ذهنِ آدمی است و لذا موجودِ در ذهن و ممکن است. و یا می‌گوئیم: شیء یا ثابتِ در ذهن است و یا غیر ثابتِ در ذهن است، و حال آنکه

و اللاثابتُ في الذهنِ ثابتٌ فيه، لأنّه معقولٌ.

وجهُ الاندفاع: أنّ الجزئيَّ جزئيٌّ بالحملِ الأوّليّ، كلّيٌّ بالشائعِ. و شريكُ الباري شريكُ الباري، بالحملِ الأوّليّ؛ و ممكنٌ مخلوقٌ للباري، بالشائعِ. واللاثابتُ في الذهنِ كذلك، بالحملِ الأوّليّ؛ و ثابتٌ فيه بالشائعِ.

الفَصلُ الثّاني عَشَر

في إمتناعِ إعادَةِ المَعدومِ بِعَينِه

قالتِ الحكماءُ : «إنّ إعادةَ المعدومِ بعَينِه ممتنعةٌ»، وَ تبعَهم فيه بعضُ المتكلمينَ، و أكثرُهم على الجَواز.

و قد عَدَّ الشيخُ «امتناعَ إعادةِ المعدومِ» ضروريّاً؛ و هو من الفِطريّاتِ، لِقضاءِ الفطرةِ بِبطلانِ شيئيّةِ المعدومِ، فلا يَتَّصفُ بالإعادةِ.

و القائلونَ بنظريّةِ المسألةِ احتجُّوا عليه بوُجُوهٍ:

منها : أنّه لو جازَ للمعدومِ في زمانٍ أن يُعادَ في زمانٍ آخَرَ، بعينِه، لَزِمَ تخلُّلُ العدمِ بينَ الشيءِ و نفسِه، و هو محالٌ، لأنّه حينئذٍ يكونُ موجوداً بعينِه في زمانَينِ بينَهما عدمٌ متخلِّلٌ.

حجّةٌ أخرىٰ : لو جازتْ إعادةُ الشيءِ بعينِه بعدَ انعدامِه، جازَ إيجادُ ما يُماثِله من جميعِ الوجوهِ ابتداءً و استئنافاً؛ و هو محالٌ. أمّا الملازمةُ فلأنّ «حكمَ الأمثالِ



غیر ثابتِ در ذهن، ثابتِ در ذهن است، چراکه معقول است.

وجهِ اندفاع این شبهات این است که: جزئی، جزئی است به حمل اولی، امّا کـلی است بحمل شایع. و شریک‌الباری، شریک‌البـاری است بـحمل اولی، امّـا مـمکن و مخلوقِ باریتعالی است بحمل شایع. و غیر ثابتِ در ذهن، غیر ثـابتِ در ذهـن است بحمل اوّلی، ولی ثابتِ در ذهن است بحمل شایع.

ـ فصل ۱۲ ـ

در امتناعِ اعادهٔ عینِ معدوم

حکما گفته‌اند: اعادهٔ عین معدوم محال است. و به پیروی از فـلاسفه، بـرخـی از متکلمین نیز چنین گفته‌اند، امّا اکثریت متکلمان قائل به جوازِ اعاده هستند.

شیخ ابوعلی سینا(ره) مسئلهٔ امتناع اعادهٔ معدوم را بدیهی می‌دانـد و از فـطریات (قضایا قیاساتها معها) می‌شمارد چراکه حکم فطرت و وجدان این است که مـعدوم شیئیتی ندارد و بنابراین متصف به اعاده نمی‌شود.

و کسانیکه مسئله را نظری (غیر بدیهی) می‌دانـند بـه چـند وجـه بـر آن (امـتناع) استدلال کرده‌اند:

(وجه اول) چیزی که در یک زمانی معدوم شده، اگر ممکن باشد که دوباره همان شیء در زمانِ دیگری اعاده شود، مستلزم این است که عدمْ بینِ یک شیء و خودش متخلل شود و این محال است! چراکه در ایـن صـورت، آن شـیء عـیناً در دو زمـان موجود است در حالی که بین آندو زمان، عدم متخلل است!

(وجه دیگر) اگر ممکن باشد که چیزی پس از انعدام، دوباره اعاده شود، از آغاز نیز باید ایجاد چیزی که عیناً مماثلِ با آن شیء باشد، ممکن باشد و حال آنکه این امر محال است. و امّا بیانِ ملازمه بدین قرار است که: حکم چیزهای مثلِ هم (عینِ هم) در آنچه

فيما يجوزُ و فيما لايجوزُ واحدٌ»، و مِثْلُ الشيءِ ابتداءً و مُعادُهُ ثانياً لا فرقَ بينَهما بوجهٍ، لأنّهما يُساويانِ الشيءَ المبتدأَ من جميعِ الوجوهِ. و أمّا استحالةُ اللازمِ فلاِستلزامِ اجتماعِ المِثْلَينِ في الوجودِ عدمَ التّميّزِ بينَهما، و هو وحدةُ الكثيرِ من حيثُ هو كثيرٌ؛ و هو محالٌ.

حجَةٌ أُخرىٰ : إنّ اعادةَ المعدومِ توجِبُ كونَ المُعادِ هو المبتدأ؛ و هو محالٌ، لاستلزامِهِ الانقلابَ او الخُلفَ. بيانُ الملازمةِ: أنّ إعادةَ المعدومِ بعينِهِ يستلزمُ كونَ المُعادِ هو المبتدإِ ذاتاً و في جميعِ الخصوصيّاتِ المشخِّصةِ حتّى الزمانِ، فَيعودُ المُعادُ عَينَ المبتدإِ، و هوَ الانقلابُ اوالخلف.

حجَةٌ أُخرىٰ : لو جازَتِ الاعادةُ لَم يكنْ عددُ العَودِ بالغاً حدّاً معيّناً يَقِفُ عليه، إذ لا فرقَ بينَ العَودةِ الأُولىٰ و الثانيةِ و هكذا إلى ما لا نهايةَ له، كما لم يكن فرقٌ بينَ المُعادِ والمبتدإِ، و تَعَيُّنُ العددِ من لوازمِ وجودِ الشيءِ المتشخِّصِ.[1]

احتجَّ المجوِّزونَ بأنّه لَوِ امتنعتْ إعادةُ المعدومِ، لكانَ ذلك إمّا لماهيّتِه، و إمّا لِلازمِ ماهيّتِهِ؛ و لو كان كذلك لم يُوجَد ابتداءً، و هو ظاهرٌ،

---

۱. و لا مرجّح لبعض تلك الأعداد.فالحاصل حينئذ: أنّ التعيّن؛ اى التشخّص، ممّا لابد منه فى الوجود، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ مع أنّه لا مرجّح لتعيّن عدد خاص منها. (منه ره)



برایشان ممکن و یا ناممکن است، شبیه یکدیگر است. و فرض این است که مثلِ یک چیز، در ابتدا و یا پس از اعادهٔ دوباره، فرقی نمی‌کند زیرا هر دو (مبتدَء و مُعاد) از جمیع جهات، مثلِ همان شیء اولیه هستند. و امّا استحالهٔ لازمه از این جهت است که این امر یعنی اجتماع مثلینِ در وجود (عینِ هم) مستلزم این است که بین آن دو هیچ تمایزی نباشد! و این به معنای آن است که کَثیر ـ از آن حیث که کثیر است ـ واحد باشد و چنین چیزی محال است!

(وجه دیگر) اعادهٔ معدوم موجب می‌شود که مُعاد (اعاده شده) عینِ مبتدَء (شیء اول) باشد و این محال است چرا که مستلزم انقلاب می‌باشد و یا مستلزم خُلف است. بیان ملازمه بِدین صورت است که اعادهٔ عینِ معدوم، مستلزم آن است که مُعاد از حیثِ ذات و از حیثِ همهٔ خصوصیاتِ شخصی حتی از جهتِ زمان، عینِ همان اوّلی باشد. پس در این صورت، مُعاد همان مبتدَء می‌شود و این انقلاب (عوض شدنِ چیزی بدون سبب) و یا خُلف (خلافِ فرض) است!

(وجه دیگر) اگر اعادهٔ معدوم ممکن باشد، عدد در عود (بازگشت و تکرار) حدّ معیّنی ندارد که متوقف شود (یعنی هر چند بار که فرض کنیم، اعاده ممکن است) چرا که فرقی بین عودتِ اول با عودتِ دوم نیست و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه دارد، چه اینکه بین مُعاد و مبتدَء (همانطور که گفتیم) فرقی نیست. و حال آنکه از لوازمِ وجودِ شیء متشخص این است که تعیّن عددی داشته باشد.[1]

و امّا قائلین به جواز اعادهٔ معدوم گفته‌اند که اگر اعادهٔ معدوم، محال باشد، این استحاله یا بخاطرِ ماهیتِ معدوم است و یا بخاطرِ لازمهٔ ماهیت است. و اگر چنین باشد، نمی‌بایست از همان آغاز موجود می‌شد و این امر واضح است. و یا این استحاله

---

۱. و هیچ یک از این اعداد، ترجیحی بر دیگری ندارد. پس حاصل مطلب این است که تعیّن به معنای تشخص برای هر وجودی، حتماً ضرورت دارد چرا که موجود، تا متشخص نشود، ایجاد نمی‌شود. و حال آنکه در بحثِ ما، هیچ عدد خاصی از میانِ اعدادِ اعاده مرجحی برای تعیّن ندارد. (مؤلف)

و إمّا لِعارضٍ مفارقٍ؛ فيزولُ الامتناعُ بِزوالِهِ.

و رُدَّ بأنّ الامتناعَ لأمرٍ لازمٍ لكنْ لوجودِهِ و هويّتِهِ، لا لماهيّتِهِ، كما هو ظاهرٌ مِنَ الحججِ المتقدّمَةِ.

و عُمدةُ ما دعاهم إلى القولِ بجوازِ الاعادةِ زَعْمُهُم أنّ المَعادَ، و هو ممّا نَطَقَتْ به الشرائعُ الحقّةُ، من قبيلِ إعادةِ المعدومِ.

و يردُّهُ: أنّ الموتَ نوعُ استكمالٍ، لا انعدامٌ و زوالٌ.[1]

۱. فان قيل: هذا إنّما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح و البدن جميعاً و هو غيرمسلّم؛ و أمّا لو كان استكمالاً للروح فقط، فالاشكال على حاله؛ لأنّ إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.

قيل: شخصيّة الانسان بنفسه، دون بدنه المتغيّر دائماً؛ فالانسان العائد في المعاد بالنفس و البدن عين الانسان الذي كان في الدنيا، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط، و كان البدن العائد معها بايجادجديد؛ او كان الموت استكمالاً للروح و البدن، و كان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل؛ فالانسان بنفسه و بدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه. (منه ره)



بخاطرِ عارضِ مفارق است، پس با زوالِ آن عارض، این امتناع نیز زائل می‌شود!

ولی قول مزبور مردود است چراکه امتناع و استحاله، بخاطر امر لازمی است که لازمهٔ وجود و هویتِ معدوم است و نه لازمهٔ ماهیتش، کما اینکه این مطلب از استدلالهای گذشته بطور آشکار بدست می‌آید. و عمدهٔ چیزی که قائلین به جواز را به سمت این نظر کشانیده این است که گمان کرده‌اند مسئلهٔ معاد که از اموری است که شرائع حقّه آن را مطرح کرده‌اند، از قبیلِ اعادهٔ معدوم است. و حال آنکه در ردّ این پندار باید گفت مرگ نوعی استکمال است و نه انعدام و زوال.[1]



---

۱. اگر گفته شود: این سخن وقتی تمام است که مرگ، استکمالِ روح و بدن هر دو باشد و این مسلّم نیست. و امّا اگر مرگ، تنها و فقط برای روح استکمال باشد، اشکال همچنان باقی است، چراکه اعادهٔ بدن، از قبیل اعادهٔ معدوم می‌شود!

در جواب گفته شده که شخصیت انسان به نفْسِ اوست و نه بدنش که دائماً تغییر می‌کند. پس انسانی که با نفس و بدنش در معاد بازمی‌گردد عینِ انسانی است که در دنیا بوده، خواه مرگ فقط برای روح استکمال باشد و بدنی که همراهِ روح است با ایجاد دوباره موجود شود. و خواه مرگ، استکمالِ روح و بدن هر دو باشد و بدنی که همراهِ روح بازمی‌گردد، همان بدنِ دنیوی باشد که استکمال یافته. پس ـ در هر حال ـ انسان با نفس و بدنش، عیناً همان است که در دنیا بوده است. (مؤلف)

المَرحلةُ الثّانيةُ

فيِ إنقِسامِ الوُجودِ إلىٰ خارِجيٍ وَ ذِهنيٍّ

الفَصلُ الأوّلُ

فيِ الوُجودِ الخارِجيِّ و الوُجودِ الذّهنيّ

المشهورُ بينَ الحكماءِ أنّ للماهيّاتِ، وراءَ الوجودِ الخارجيِّ ـ و هوَ الوجودُ الذى يترتّبُ عليها فيه الأثارُ[1] المطلوبةُ منها ـ وجوداً آخرَ لا يترتّبُ عليها فيه الأثارُ؛ و يُسمّىٰ وجوداً ذهنيّاً. فالانسانُ الموجودُ فى الخارجِ قائمٌ لا فى موضوعٍ، بما أنّه جوهرٌ؛ و يصحُّ أن يُفرضَ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ بما أنّه جسمٌ؛ ....

---

١. المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية و النطق فى الانسان، او كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب و الضحك للانسان. ـ(منه ره)

مرحلهٔ دوم

در انقسامِ وجود به خارجی و ذهنی[1]

و در این مرحله یک فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

مشهور بین فلاسفه این است که ماهیات علاوه بر وجود خارجی ـ که همان وجودی است که بر آن، آثارِ[2] مطلوبهٔ از آن ماهیت مترتب می‌شود ـ وجود دیگری دارند که در آن، عینِ آن آثار مترتب نمی‌شود، و این وجود، وجود ذهنی است. پس انسانی که در خارج موجود است، از آن حیث که جوهر است، قائمِ در غیر موضوع است و می‌توان ـ از آن حیث که جسم است ـ در آن ابعاد سه گانه را فرض کرد. و از آن

---

۱. بحث وجود ذهنی ـ عمدتاً ـ از زمان شارحانِ اشاراتِ شیخ(ره) آغاز شده مثل فخر رازی و خواجهٔ طوسی(ره)، و یکی از انگیزه‌های طرح این بحث این بوده که متکلمان ـ بعضاً ـ قائل به ثابت و منفی بوده‌اند و ماهیات را نه موجود و نه معدوم می‌دانسته‌اند! شیخ(ره) این بحث را مطرح کرده که همان چیزهایی که شما آنها را ثابت می‌شمارید و می‌گوئید نه موجودند و نه معدوم، در ذهن موجودند و دارای وجودِ ذهنی‌اند و از همین جا بحث وجود ذهنی آغاز شده است. ر.ک: الهیات شفا، مقالهٔ اولی، فصل ۵، ص ۳۴، طبع قدیم. (غ)

۲. مراد از اثر در این مقام، کمالِ شیء است، خواه کمالِ اول باشد که حقیقتِ شیء بدان تمامیت می‌یابد مثل حیوانیت و نطق در انسان، یا کمال ثانی باشد که پس از تمامیتِ ذاتِ شیء بر آن مترتب می‌گردد مثل تعجب و ضحک برای انسان. (مؤلف)

و بما أنّه نباتٌ و حيوانٌ و انسانٌ، ذونفسٍ نباتيّةٍ و حيوانيّةٍ و ناطقةٍ، و يَظْهرُ معهُ آثارُ هٰذه الأجناسِ و الفصولِ و خواصُّها. و الانسانُ الموجودُ في الذّهنِ المعلومُ لنا إنسانٌ ذاتاً، واجدٌ لحدِّهِ، غيرَ أنّه لا يترتّبُ عليهِ شيءٌ من تلكَ الأثارِ الخارجيّةِ.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلى أن المعلومَ لنا، المسمّىٰ بالموجودِ الذهنيّ، شَبَحُ الماهيّةِ لانفسُها؛ و المرادُ به عَرَضٌ و كيفٌ قائمٌ بالنفسِ، يُباينُ المعلومَ الخارجيَّ في ذاتِهِ، و يشابِهُهُ و يحكيهِ في بعضِ خُصوصيّاتِهِ؛ كصورةِ الفَرَسِ المنقوشةِ على الجدارِ الحاكيةِ للفرسِ الخارجيِّ. و هذا في الحقيقةِ سفسطةٌ[1]، ينسدُّ معها بابُ العلمِ بالخارجِ من أصْلِه.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلى إنكارِ الوجودِ الذهنيِّ مطلقاً، و أنّ علمَ النفسِ بشيءٍ إضافةٌ خاصّةٌ منها إليه. و يردُّهُ: العِلمُ بالمعدومِ، إذ لا معنى محصلاً للاضافةِ الى المعدومِ.

و احتَجَّ المشهور على ما ذَهَبُوا إليهِ مِنَ الوجودِ الذهنيِّ بوجوهٍ:

الأوّلَ: أنّا نحكُمُ عَلى المعدُوماتِ بأحكامٍ إيجابيّةٍ؛ كقولِنا: «بحرٌ مِن زَيْبَقٍ كذا» و قولِنا: «اجتماعُ النقيضَيْنِ غيرُ اجتماعِ الضدَّينِ»[2]، إلى غيرِ ذلكَ؛

---

۱. لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقا و هو السفسطة. (منه ره)

۲. فان قيل: ان ادلة الوجود الذهني مصبها اثبات الوجود الذهني للماهيات، و الممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات، و انما يختلق العقل مفهوماً لامر باطل الذات، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و غيرهما.

قلنا: ان لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، و اذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسميه الذهن. (منه ره)



جهت که نبات و حیوان و انسان است و دارای نفس نباتی و حیوانی و ناطقه است، با او آثار این اجناس و فصول و خواصِ آنها آشکار می‌گردد. و اما انسانی که در ذهنِ ما موجود است و معلومِ ما می‌باشد، ذاتاً انسان است و حدّ و تعریفِ انسان را دارد، امّا هیچیک از این آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد.

و برخی حکما قائل شده‌اند که معلومِ ما که موجود ذهنی نامیده می‌شود، شبحِ ماهیت است و نه خودِ آن و مراد از آن شبح، عَرَض و کیفی است که قائم به نفسِ ماست و ذاتاً با معلومِ خارجی تباین دارد ولی مشابه آن است و در بعضی خصوصیات، حاکیِ از آن است. مثل صورتِ اسب که بر دیوار نقاشی شده و حاکیِ از اسبِ خارجی است. ولی این سخن، در حقیقت، سفسطه[1] است و با پذیرش آن، بابِ علمِ به خارج از ریشه بسته می‌شود.

و برخی[2] وجود ذهنی را مطلقاً انکار کرده‌اند و گفته‌اند علمِ نفس به یک شیء، اضافه و نسبتِ خاصی از طرفِ نفْس به سوی آن شیء است! ولی مسئلهٔ علم به معدوم، این قول را رد می‌کند چرا که اضافه (نسبت) به معدوم، معنای روشن و محصَّلی ندارد. و مشهورِ فلاسفه که قائل به وجود ذهنی هستند، بر مدعای خود از چند راه استدلال کرده‌اند:

(اول) ما نسبت به معدومات، احکامِ ایجابی (مثبت) صادر می‌کنیم مثل اینکه می‌گوئیم: دریایی از جیوه، کذا است. و یا می‌گوئیم: اجتماعِ نقیضین غیر از اجتماع ضدین است،[3]

---

۱. چرا که صورتهای حاصل در نزد انسان با آنچه در خارج است، مغایرت مطلق پیدا می‌کند، پس بنحو مطلق علم به هیچ چیزی پیدا نمی‌کنیم و این، سفسطه است. (مؤلف)

۲. فخر رازی در المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۳۱، مکتبة الأسدی، طهران. (غ)

۳. اگر گفته شود که ادلهٔ وجود ذهنی، ناظر به اثبات وجود ذهنی برای ماهیات‌اند و حال آنکه امور ممتنع، ذاتشان عین بطلان است و اصلاً ماهیتی ندارند و این ـ فقط ـ عقل است که برای امور باطلی مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و امثال آنها مفهومی را می‌سازد. می‌گوئیم: چون حمل محقق و ممکن است، پس باید برای همان چیزی که عقل می‌سازد، یک نحوه ثبوتی باشد و این ثبوت در خارج نیست، پس در موطن دیگری است که نامش را ذهن می‌گذاریم. (مؤلف)

والايجابُ إثباتٌ، و إثباتُ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثْبَتِ له؛ فلهذِهِ الموضوعاتِ المعدومةِ وجودٌ، و إذ ليسَ في الخارجِ ففي موطنٍ آخرَ، و نُسمّيهِ الذّهنَ.

الثاني : أنّا نتصوّرُ أُموراً تَتّصفُ بِالكليّةِ و العمومِ؛ كالانسانِ الكلّيِّ، و الحيوانِ الكلّيِّ، و التصوّرُ إشارةٌ عقليّةٌ لا تتحقّقُ إلاّ بمشارٍ إليه موجودٍ، و إذ لا وجودَ للكلّيِّ بما هو كلّيٌّ في الخارجِ، فهِيَ موجودةٌ في موطنٍ آخرَ، و نُسمّيهِ الذهنَ.

الثالثُ : أنّا نتصوّرُ الصِّرْفَ من كلِّ حقيقةٍ، و هو الحقيقةُ محذوفاً عنها ما يُكثّرُها بالخَلْطِ و الانضمامِ؛ كالبياضِ المتصوَّرِ بحذفِ جميعِ الشوائبِ الأجنبيّةِ، و صِرْفُ الشّيءِ لا يتثنّىٰ و لا يتكرّرُ، فهو واحدٌ، وحدةٌ جامعةٌ لكلِّ ما هو من سنخِهِ؛ و الحقيقةُ بهذا الوصفِ غيرُ موجودةٍ في الخارجِ، فهي موجودةٌ في موطنٍ آخرَ، نُسمّيهِ الذهنَ.

تتمة

قَدِ اسْتُشْكِلَ على وجودِ الماهيّاتِ في الذّهنِ ـ بمعنىٰ حصولِها بأنفسِها فيه ـ اشكالاتٌ:

الاشكالُ الأوّلُ : أنّ القولَ بحصولِ الماهيّاتِ بأنفسِها في الذّهنِ



و غیر اینها. و می‌دانیم که ایجاب به معنای اثبات است. و (بنابر قاعدهٔ فرعیه) اثباتِ چیزی برای چیز دیگر، فرعِ ثبوت آن چیز دیگر (مثبت‌له) است. پس باید این موضوعاتِ معدوم، وجودی داشته باشند. و چون این وجود در خارج نیست، پس لاجرم در موطن دیگری است که نامش ذهن است.

(دوّم) ما اموری را تصور می‌کنیم که متصف به کلیت و عموم می‌شوند، مثلِ انسانِ کلّی و حیوانِ کلّی. و تصّورْ همان اشارهٔ عقلیه است که جز در صورتِ وجودِ مشارٌالیه محقق نمی‌شود. و چون کلی ـ بماهو کلی ـ در خارج نیست پس این کلیات باید در موطن دیگری موجود باشند که آن را ذهن می‌نامیم.[1]

(سوّم) ما صِرْفِ از هر حقیقتی را تصور می‌کنیم. و صِرْف همان حقیقت است به گونه‌ای که آنچه از راه خَلط و انضمامْ آن حقیقت را متعدد و تکثر می‌کند، از آن حذف شده باشد، مثل سفیدی‌ای که آن را تصور می‌کنیم در حالیکه همهٔ شوائبِ اجنبی و بیگانه از آن محذوف باشد. و طبق قاعده، صرفِ از یک شیء، دو بَردار و متکرّر نیست. پس صِرْف، وحدتی دارد که جامعِ همهٔ چیزهایی است که از همان سنخ باشد. و حقیقتی با این وصف (صِرْف) در خارج موجود نیست، پس باید در موطن دیگری که آنرا ذهن می‌نامیم، موجود باشد.[2]

متمم

بر وجود ماهیات در ذهن ـ بدین معنا که نفسِ ماهیات در ذهن حاصل شوند ـ اشکالاتِ متعددی وارد کرده‌اند:

اشکال اول[3]: اگر قائل شویم که خودِ ماهیات در ذهنِ ما حاصل می‌شوند، لازم

---

۱. می‌توان استدلال را بر خاصیتِ انطباق و حکایتِ مفهوم، متمرکز کرد، چه مفهوم جزئی باشد و چه کلی. بنابراین کلیت و عمومِ مفهوم، مدخلیتِ انحصاری در اثبات وجود ذهنی ندارد. (غ)

۲. سه استدلال مذکور از قبیل برهان خلفی و استدلالِ غیر مباشر بر وجود ذهنی محسوب می‌شوند. (غ)

۳. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۰۵، طبع مصطفوی. (غ)

يستلزمُ كونَ الشيءِ الواحدِ جوهراً و عَرَضاً معاً، و هو مُحالٌ. بيانُ المـلازَمَةِ: أنّ الجوهرَ المعقولَ فِي الذهنِ جوهرٌ، بناءً عَلى انحفاظِ الذاتيّاتِ؛ و هو بِعَيْنِهِ عَرَضٌ، لقيامِهِ بالنّفسِ قيامَ العرضِ بمعروضِهِ. و أمّا بُطلانُ اللازمِ، فـللزومِ كـونِهِ قـائماً بالموضوعِ و غيرَ قائمٍ به.

الاشكالُ الثانى: أنّ الماهيّةَ الذهنيّةَ مندرجةٌ تحتَ مقولةِ الكيفِ[1]، بناءً على ما ذهبُوا إليه من كونِ الصُّورِ العلميّةِ كيفيّاتٍ نفسانيّةً؛ ثمَّ إنّا اذا تصوَّرْنا جوهراً، كان مندرجاً تحتَ مقولةِ الجوهرِ ـ لإنحفاظِ الذاتيّاتِ ـ و تحتَ مقولةِ الكـيفِ، كـما تقدَّمَ؛ و المقولاتُ متباينةٌ بتمامِ الذواتِ[2]، فيلزمُ التـناقضُ فـى الذّات. و كـذا إذا تصوَّرْنا مقولةً أُخرىٰ غيرَ الجوهرِ، كانتِ المـاهيّةُ المـتصوَّرةُ مـندرجـةً تـحتَ مقولتَينِ. و كذا لو تصوَّرْنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحتَ الكيفِ المحسوسِ و الكيفِ النفسانيِّ، و هو اندراجُ شيءٍ واحدٍ تحتَ نوعَيْنِ متبايِنَيْنِ مـن مـقولةٍ؛ و استحالتُهُ ضروريّةٌ.

قالوا: و هذا الاشكالُ أصعَبُ من الأوّلِ، إذ لا كثيرَ إشكالٍ فى كونِ شيءٍ واحدٍ جوهراً و عرضاً، لأنّ التباينَ الذاتيَّ الذى بينَ المقولاتِ إنّما هو بـينَ الجـوهرِ و الكيفِ والكمِّ و غيرِها؛ و أمّا مفهومُ العَرَضِ، ....

---

۱. و هو عرض لايقبل قسمة و لا نسبة لذاته. (منه ره)

۲. اذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت مشتركة فى بعض الذات؛ فكان لها جنس فوقها، و المفروض انها اجناس عالية ليس فوقها جنس. هذا خلف؛ فهى بسائط متباينة بتمام الذات. (منه ره)

می‌آید که یک شیء، هم جوهر باشد و هم عَرَض، و این محال است. بیانِ ملازمه این است که جوهرِ معقولِ (متصوَّر) در ذهن، از آن جهت که ذاتیاتش را محفوظ دارد، جوهر است، و در عین حال عَرَض نیز هست چرا که قائم به نفس است، همانطور که عرَض به معروضش قیام دارد. و امّا بیانِ بطلانِ لازمه بدین قرار است که در این صورت لازم می‌آید آن متصوَّر، هم قائم به موضوع باشد و هم غیر قائم!

اشکال دوّم: ماهیتِ ذهنی مندرج تحت مقولهٔ کَیف[۱] است. و این، بنابر مبنایی است که فلاسفه دارند و می‌گویند صور علمیه، کیفیاتِ نفسانی هستند. حال اگر ما جوهری را تصور کنیم، باید مندرج تحت مقولهٔ جوهر باشد چرا که ذاتیاتِ جوهر، محفوظ است. و باید تحت مقولهٔ کیف نیز باشد ـ چنانکه گذشت ـ.

و حال آنکه مقولات، به تمامِ ذات با یکدیگر تباین دارند[۲] و نتیجتاً تناقضِ در ذاتِ آنها لازم می‌آید. و نیز اگر مقولهٔ دیگری غیر از جوهر را تصور کنیم، آن ماهیتِ متصوَّره، مندرج تحت دو مقوله می‌شود. و همچنین اگر کیفِ محسوس را تصور کنیم، باید هم تحتِ کیف محسوس مندرج باشد و هم تحت کیفِ نفسانی، و این همان اندراجِ شیء واحد در تحتِ دو نوعِ متباین از یک مقوله است و چنین چیزی محال است بالبداهة.[۳]

فلاسفه گفته‌اند: این اشکالِ دوم از اشکالِ اول، دشوارتر است. زیرا چندان اشکال ندارد که شیء واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چرا که تباین ذاتی‌ای که بین مقولات است، تنها در بین جوهر و کیف و کمّ و امثالِ اینهاست و امّا مفهومِ عَرَضی

---

۱. کَیف عَرَضی است که ذاتاً قسمت و نسبت را قبول نمی‌کند. (مؤلف)

۲. چون اگر بتمامِ ذات متباین نباشند، در بعضی از ذات باید مشترک باشند و بنابراین جنسی بالاتر از خود خواهند داشت. و حال آنکه مفروض این است که مقولات، اجناس عالیه هستند و بالاتر از آنها جنسی نیست (و این خُلف است). پس مقولات، بسیط‌اند و به تمام ذات با یکدیگر تباین دارند. (مؤلف)

۳. اشکال اوّل و دوّم در این بیتِ حاجی سبزواری(ره) آمده است: فجوهرٌ مع عرض کیف اجتمع = ام کیف تحت الکیف کلٌّ قد جمع. (غ)

بمعنى القائم بالموضوع، فهو عَرَضٌ عامٌّ صادقٌ على تسعٍ من المقولاتِ؛ و من الجائزِ أن يَعُمَّ الجوهرَ الذهنيَّ أيضاً و يصدُقَ عليه؛ لأنّ المأخوذَ في رَسْمِ الجوهرِ أنّه «ماهيّةٌ إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ لافي موضوعٍ» فمن الجائزِ أن يقومَ في الذّهنِ في موضوعٍ، و هو إذا وُجِدَ في الخارجِ كانَ لافي موضوعٍ. هذا؛

و أمّا دخولُ الماهيّةِ الواحدةِ تحتَ مقولتينِ، كالجوهرِ و الكيفِ، و كالكمِّ و الكيفِ، و المقولاتُ متبايناتٌ بتمامِ الذواتِ؛ فاستحالتُهُ ضروريّةٌ لا مَدْفَعَ لها.

و بالتوجّهِ إلى ما تقدَّمَ من الاشكالِ و نحوِهِ، ذَهَبَ بعضُهُمْ إلى إنكارِ الوجودِ الذهنيِّ من أصلِهِ، بالقولِ بأنّ العلمَ بإضافةٍ من النفسِ إلى الخارجِ، فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتِهِ الخارجيّةِ فقط. و قد عرفتَ مافيه.

و بعضُهُمْ إلى أنّ الماهيّاتِ الخارجيّةَ موجودةٌ في الذّهنِ بأشباحِها، لابأنفسِها، و شبحُ الشيءِ يغايرُ الشيءَ و يباينُهُ؛ فالصورةُ الذهنيّةُ كيفيّةٌ نفسانيّةٌ، أمّا المقولةُ الخارجيّةُ فغيرُ باقيةٍ فيها، فلا إشكالَ. و قد عرفتَ ما فيه.

و قد أُجيبَ عن الاشكالِ بوجوهٍ:

منها : ما عن بعضِهِم: أنّ العلمَ غيرُ المعلومِ، فعندَ حصولِ ماهيّةٍ من الماهيّاتِ الخارجيّةِ في الذهنِ أمرانِ: أحدُهما: الماهيّةُ الحاصلةُ نفسُها على ما كانتْ عليه في الخارجِ، و هو المعلومُ، و هو غيرُ قائمٍ بالنّفسِ، بل قائمٌ بنفسِهِ، حاصلٌ فيه حصولَ الشيءِ في الزمانِ و المكانِ. ....



یعنی «قائمِ در موضوع» خودش عَرَضِ عامّی است که بر نُه تا از مقولات صادق است و امکان دارد که این مفهوم، جوهرِ ذهنی را نیز شامل شود و بر آن صدق کند. چون آنچه در تعریفِ رسمیِ جوهر اخذ می‌شود این است که جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود، وجودش لا فی موضوع (نه در موضوع) است، پس ممکن است که در ذهن، قائم به موضوع باشد و همین امر وقتی در خارج موجود می‌شود، لا فی موضوع است. از این مطلب بگذریم.

و امّا (اشکال دوم یعنی) دخولِ ماهیت واحده تحت دو مقوله مثل جوهر و کیف، و یا مثل کمّ و کیف ـ با توجه به اینکه مقولات به تمامِ ذات متباینات‌اند ـ محال بودنش بدیهی است و راهی برای دفع این استحاله وجود ندارد.

و با توجه به اشکالِ فوق و امثالِ آن، برخی از فلاسفه، وجود ذهنی را اصلاً انکار کرده و گفته‌اند که علم، از راهِ اضافه و نسبتِ نفس با خارج حاصل می‌شود، و بنابراین معلوم، فقط در تحتِ مقولهٔ خارجی‌اش مندرج است. و شما پیشتر با اشکالِ این قول آشنا شدی (علم به معدومات توجیهی ندارد).

و بعضی دیگر از فلاسفه گفته‌اند که اشباح ماهیات خارجیه، در ذهنِ ما حاصل می‌شوند و نه خودِ ماهیات و می‌دانیم که شبحِ یک شیء با خود آن شیء مغایر و مباین است. بنابراین صورتِ ذهنی، کیفِ نفسانی است، ولی مقولهٔ خارجیه در آن صورتِ ذهنی باقی نیست و لذا اشکالی پیش نمی‌آید. و پیشتر اشکالِ این قول را نیز دانستی (علم به خارج مسدود می‌شود).

و از این اشکال به چند طریق پاسخ داده شده است: (اول) بعضی گفته‌اند که علم غیر از معلوم است. پس وقتی ماهیتی از ماهیات خارجیه در ذهن حاصل می‌شود، دو امر محقق است: یکی ماهیتی است که عیناً به همانگونه که در خارج است در ذهن حاصل می‌شود و آن همان معلوم است که قائم به نفس نیست بلکه قائم به خودش می‌باشد و در ذهن حاصل است همانگونه که یک شئِ قائم بذات در زمان و مکان

و الأُخرَ: صفةٌ حاصلةٌ للنفسِ، قائمةٌ بها، يُطردُ بها عنها الجهلُ، و هو العلمُ؛ و على هذا فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتِهِ الخارجيّةِ، من جوهرٍ أو كمٍّ او غيرِ ذلك، و العلمُ كيفٌ نفسانيٌّ ؛ فلا اجتماعَ أصلاً لِمَقُولتَينِ و لا لِنوعَينِ من مقولةٍ.

و فيه : أنّه خلافُ ما نَجِدُه من أنفسِنا عندَ العلمِ، فانّ الصورةَ الحاصلةَ فى نفوسِنا عندَ العلمِ بشيءٍ هى بعينِها التى تَطْرُدُ عنّا الجهلَ و تصيرُ وصفاً لنا نَتَّصفُ بِهِ.

و منها : ما عن بعضِ القائلينَ بأصالةِ الماهيّةِ: أنّ الصورةَ الحاصلةَ فى الذهنِ منسلخةٌ عن ماهيّتِها الخارجيّةِ، و منقلبةٌ إلى الكيفِ. بيانُ ذلك: أنّ موجوديّةَ الماهيّةِ متقدّمةٌ على نفسِها، فَمَعَ قطعِ النظرِ عن الوجودِ لاماهيّةَ أصلاً؛ و الوجودُ الذهنيُّ و الخارجيُّ مختلفانِ بالحقيقةِ، فاذا تبدّلَ الوجودُ بصيرورةِ الوجودِ الخارجيِّ ذهنيّاً، جازَ أن تنقلبَ الماهيّةُ، بأن يتبدّلَ الجوهرُ او الكمُّ او غيرُ ذلك كيفاً؛ فليس للشيءِ بالنظرِ إلى ذاتِهِ حقيقةٌ معيّنةٌ، بلِ الكيفيّةُ الذهنيّةُ إذا وُجِدَتْ فى الخارجِ، كانتْ جوهراً او غيرَه؛ و الجوهرُ الخارجيُّ إذا وُجِدَ فى الذهنِ، كان كيفاً نفسانيّاً؛ و أمّا مباينةُ الماهيّةِ الذهنيّةِ للخارجيّةِ، مَعَ أنّ المدّعىٰ حصولُ الأشياءِ بأنفسِها فى الذهنِ، و هو يستدعى أصلاً مشتركاً بينَهما ـ فيكفى فى تصويرِهِ أن يصوّرَ العقلُ أمراً مبهماً مشتركاً بينَهما، يُصحّحُ به أنّ ما فى الذهنِ هو الّذى فى الخارجِ؛ كما يصوّرُ المادّةَ المشتركةَ بينَ الكائنِ و الفاسدِ لمادّيّينِ.



حاصل است. و امر دوّم صفتي است که براي نفس حاصل مي‌شود و قائم به نفس است و به وسيلهٔ آن، جهل از نفس دور مي‌شود و اين همان علم است. و بنابراين «معلوم» همچنان تحت مقولهٔ خارجيهٔ خودش اعم از جوهر يا کمّ يا غير اينها مندرج است. ولي «علم» کيف نفساني است و لذا اصلاً اجتماعِ دو مقوله پيش نمي‌آيد.

ولي اشکال اين سخن اين است که ما در هنگامِ علم خلافِ آنرا در وجدانِ خودمان مي‌يابيم، زيرا همان صورتي از يک شيء که در هنگامِ علم، در خودمان مي‌يابيم، همان است که عيناً جهل را از ما دور مي‌کند و وصفي براي ما مي‌شود که خود را بدان متصف مي‌کنيم.

(دوم) بعضي از قائلين به اصالتِ ماهيت گفته‌اند که صورتِ حاصلِ در ذهن، از ماهيتِ خارجيهٔ خود منسلخ مي‌شود (جدا مي‌شود) و منقلبِ به کيفِ مي‌شود. بيانِ مطلب اينست که موجوديتِ ماهيت، متقدمِ بر خودِ ماهيت است. پس با قطع نظر از وجود، اصلاً ماهيتي نيست. و وجودِ ذهني و خارجي در حقيقت با يکديگر اختلاف دارند. پس وقتي وجود متبدّل شود و از خارجي به ذهني مبدل گردد، ممکن است که ماهيت نيز منقلب شود يعني جوهر يا کمّ يا غير اينها تبديل به کيف شود. پس براي يک شيء از آن جهت که به ذاتش نظر مي‌کنيم، حقيقتِ معيّني وجود ندارد بلکه کيفيتِ ذهني وقتي در خارج موجود مي‌شود، جوهر يا غير جوهر مي‌شود. و جوهر خارجي وقتي در ذهن موجود مي‌شود، کيف نفساني مي‌شود. و امّا با توجه به اينکه مدعا اينست که اشياء خودشان در ذهن حاصل مي‌شوند ـ و اين امر مي‌طلبد که يک اصلِ مشترکي بينِ آندو وجود داشته باشد و براي حلّ مباينتِ ماهيت ذهني با خارجي و تصويرِ آن اصل مشترک کافي است که عقل، يک امرِ مبهمِ مشترک را بين آندو تصوير کند تا به وسيلهٔ آن تصحيح شود که آنچه در ذهن است همان است که در خارج است، همانگونه که عقل، مادهٔ مشترکي را بين کائن و فاسدِ مادي (مثل آب و بخار) تصوير مي‌کند.

و فيه أوّلاً: أنّه لا مُحصَّلَ لِماذكَرَهَ من تبدُّلِ الماهيّةِ و اختلافِ الوجودَيْنِ فى‌الحقيقةِ، بناءً على ما ذَهَبَ إليه من أصالةِ الماهيّةِ و اعتباريّةِ الوجودِ.

و ثانياً: أنّه فى معنَى القولِ بالشَّبَحِ، بناءً على مَا الْتَزَم به مِنَ الْمغايَرَةِ الذّاتيّةِ بينَ الصورةِ الذهنيّةِ و المعلومِ الخارجيِّ؛ فيلحقُهُ ما لَحِقَهُ من محذورِ السَّفسطةِ.

و منها: ما عن بعضِهِم: إنَّ العلمَ لمّا كان متّحداً بالذّات مع المعلومِ بالذّاتِ، كانَ من مقولةِ المعلومِ؛ إنْ جوهراً فجوهرٌ، و إنْ كمّاً فكمٌّ، و هكذا. و أمّا تسميتُهُمُ العلمَ كيفاً، فمبنيٌّ على المسامَحَةِ فى التعبيرِ؛ كما يُسمّىٰ كلُّ وصفٍ ناعتٍ للغير كيفاً فى العُرْفِ العامِّ، و إن كان جوهراً.

و بهذا يندفعُ إشكالُ: اندراجِ المقولاتِ الأُخَر تحتَ الكيفِ.

و أما إشكالُ: كونِ شيءٍ واحدٍ جوهراً و عَرَضاً معاً، فالجوابُ عنه ما تقدَّمَ: أنّ مفهومَ العرضِ عرضٌ عامٌّ شاملٌ للمقولاتِ التسعِ العَرَضيّةِ و للجوهرِ الذهنيِ؛ و لا إشكالَ فيه.

و فيه: أنّ مجرّدَ صدقِ مفهومِ مقولةٍ من المقولاتِ على شيءٍ لا يوجِبُ اندراجَهُ تحتَها، كما ستجيءُ الاشارةُ إليه.

على: أنّ كلامَهُمْ صريحٌ فى كونِ العلمِ الحصوليِّ كيفاً نفسانياً، داخلاً تحتَ مقولةِ الكيفِ حقيقةً، من غير مسامَحَةٍ.

و منها: ما ذكَرَهُ صدرُ المتألهين‌ؒ فى كُتُبِهِ، و هو الفرقُ فى إيجابِ الإندراجِ بينَ الحمل الأوّليِّ و بينَ الحملِ الشائعِ؛ فالثّانى ....



ولی در این نظر چند اشکال وجود دارد:

اولا: بنابر مذهبِ قائل که ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری می‌داند، معنای روشنی ندارد که بگوید ماهیت متبدّل می‌شود و دو وجودِ ذهنی و خارجی، حقیقتاً با یکدیگر اختلاف دارند.

ثانیاً: این نظر به معنای قول به شبح است، چرا که صاحبِ این رأی ملتزم می‌شود که بین صورتِ ذهنی و معلومِ خارجی، مغایرت ذاتی وجود دارد. پس همان اشکالی که بر قول به شبح وارد بود یعنی مشکلِ سفسطه، بر این قول نیز وارد است.

(سوّم) بعضی گفته‌اند از آنجا که علم ذاتاً با معلومِ بالذات متحد است، از مقولهٔ معلوم است، یعنی اگر معلومْ جوهر است، علم نیز جوهر است و اگر کمّ است، معلوم هم کمّ است و همینطور. و امّا اینکه فلاسفه علم را کیف می‌نامند بنابر مسامحه در تعبیر است، کما اینکه در عرفِ عامِّ مردم، هر وصفی که توصیف‌گرِ غیر باشد، کیف نامیده می‌شود ولو (حقیقتاً) جوهر باشد. و با این بیان، اشکالِ اندراجِ مقولات دیگر در تحتِ کیف مندفع می‌شود. و امّا اشکالِ اینکه شیء واحد هم جوهر می‌شود و هم عرض، جوابش همان است که قبلاً گذشت و آن این بود که مفهوم عَرَض، عَرَضِ عامّی است که شاملِ همهٔ مقولاتِ نه‌گانهٔ عرضیه و شامل جوهر ذهنی (نیز) می‌شود، و هیچ اشکالی هم در آن نیست.

ولی اشکالِ این سخن این است که صرفِ صدقِ مفهومِ یک مقوله بر چیزی، موجب نمی‌شود که آن چیز، مندرج تحت آن مقوله باشد، کما اینکه بزودی به این مطلب اشاره خواهیم کرد. بعلاوه کلامِ فلاسفه صریحاً این است که علم حصولی کیف نفسانی است و حقیقتاً داخل در مقولهٔ کیف است و هیچ مسامحه‌ای در کار نیست.

(چهارم) این راه‌حل از کتب صدرالمتألهین(ره) است و مبنی بر این است که باید در ایجابِ اندراج، بینِ حمل اوّلی و حمل شایع فرق بگذاریم و بگوئیم که حمل

يُوجِبُهُ دونَ الأوّلِ. بيانُ ذلك: أنّ مجرّدَ أَخْذِ مفهومٍ جنسيٍّ او نوعيٍّ في حدِّ شيءٍ و صدقِهِ عليهِ لايوجبُ اندراجَ ذلك الشيءِ تحتَ ذلك الجنسِ او النوعِ؛ بل يتوقّفُ الاندراجُ تحتَهُ على ترتُّبِ آثارِ ذلك الجنسِ أَوِ النوعِ الخارجيّةِ على ذلك الشيءِ.

فمجرّدُ أخذِ الجوهرِ و الجسم مثلاً في حدِّ الانسانِ ـ حيثُ يقالُ: «الانسانُ جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالارادةِ ناطقٌ» ـ لا يوجِبُ اندراجَهُ تحتَ مقولةِ الجوهرِ او جنسِ الجسمِ، حتّىٰ يكونَ موجوداً لافي موضوعٍ باعتبارِ كونِهِ جسماً، و هكذا.

و كذا مجرّدُ أخذِ الكمِّ و الاتصالِ في حدِّ السطحِ ـ حيثُ يقالُ: «السطحُ كمٌّ مُتَّصلٌ قارٌّ منقسِمٌ في جهتَينِ» ـ لا يوجبُ اندراجَهُ تحتَ الكمِّ و المتصلِ مثلاً؛ حتّىٰ يكونَ قابلاً للانقسامِ بِذاتِهِ من جهةِ أنّه كمٌّ، و مشتملاً على الفصلِ المشتركِ من جهةِ أنّه مُتَّصلٌ، و هكذا.

و لو كانَ مجرّدُ صدقِ مفهومٍ على شيءٍ موجِباً للاندراجِ، لَكَانَ كلُّ مفهومٍ كليٍّ فرداً لنفسِهِ، لصدقِهِ بالحملِ الأوّليِّ على نفسِهِ، فالاندراجُ يتوقفُ على ترتُّبِ الأثارِ، و معلومٌ: أنّ الأثارَ إنّما يكونُ في الوجودِ الخارجيِّ دونَ الذهنيِّ.

فتبيّنَ : أنّ الصورةَ الذهنيّةَ غيرُ مندرجةٍ تحتَ ما يصدُقُ عليها مِنَ المقولاتِ، لِعدمِ ترتُّبِ آثارِها عليها؛ لكنّ الصورةَ الذهنيّةَ إنّما لا تترتَّبُ عليها آثارُ المعلومِ الخارجيِّ من حيثُ هِيَ وجودٌ مقيسٌ إلى ما بحذائِها مِنَ الوجودِ الخارجيِّ. و أمّا

شایع، موجب اندراج می‌شود ولی حمل اوّلی موجب اندراج نیست[۱].

توضیح مطلب این است که صِرفِ اخذ یک مفهوم جنسی یا نوعی در تعریف چیزی و صدق آن مفهوم بر آن چیز، موجبِ اندراج آن چیز در تحت آن جنس یا نوع نمی‌شود. بلکه اندراجِ تحت آن، متوقف بر این است که آثار خارجیِ آن جنس یا نوع بر آن چیز مترتب و بار شود. مثلاً صرفِ اینکه جوهر یا جسم در تعریف انسان اخذ می‌شود ـ آنجا که گفته می‌شود: انسان جوهر و جسمِ نامیِ حساسِ متحرکِ بالاراده‌ٔ ناطق است، موجب نمی‌شود که انسان تحت مقولهٔ جوهر یا جنسِ جسم مندرج شود تا اینکه باعتبارِ جوهریت، موجودِ لا فی موضوع باشد و باعتبارِ جسمیت، بتوان در آن ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) را فرض کرد، و همینطور. و نیز صرفِ اینکه مفهوم کمّ و اتصال در تعریفِ سطح اخذ می‌شود ـ آنجاکه گفته می‌شود: سطح عبارت است از کمّ متصلِ قارّ که در دو جهت منقسم می‌شود ـ موجب اندراجِ سطح در تحت کمّ و متصل نمی‌گردد تا اینکه باعتبارِ کمّ بودن ذاتاً قابلیتِ انقسام داشته باشد و از آن جهت که متصل است، مشتمل بر فصل مشترک باشد، و همینطور.

و اگر صرفِ صدق یک مفهوم بر چیزی موجبِ اندراج باشد، بایستی هر مفهومِ کلّی، فردی از خودش باشد، چراکه این مفهوم کلی، به حمل اولی بر خودش صادق است. پس نتیجه می‌گیریم که اندراج متوقف بر ترتب آثار است و معلوم و روشن است که ترتب آثار، در وجود خارجی است نه در وجود ذهنی.

پس واضح شد که صورتِ ذهنی، در تحتِ مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، مندرج نیست چراکه آثارِ آن مقوله بر آن صورتِ ذهنی مترتب نمی‌شود. البته باید توجه داشت که اگر آثارِ معلومِ خارجی بر صورتِ ذهنی بار نمی‌شود، از آن حیث است که وجود این صورتِ ذهنی را با محاذی‌اش که وجودِ خارجی است، مقایسه می‌کنیم. والاّ از آن حیث که

---

۱. در حواشی و یادداشتهایم دیدم که پیش از ملا صدرا(ره) خواجهٔ طوسی(ره) همین مطلب را ـ بدون این اصطلاحات ـ در شرح اشارات آورده است. (غ)



من حيثُ إنّها حاصلةٌ للنفسِ حالا او ملكةً تطرُدُ عنهَا الجهلَ، فهي وجودٌ خارجيٌّ موجودٌ للنفسِ ناعتٌ لها، يصدُقُ عليه حدُّ الكـيفِ بالحملِ الشائعِ، و هو أنّهُ «عرضٌ لا يَقبلُ قسمةً و لا نسبةً لذاتِـهِ»، فهو مندرجٌ بالذاتِ تحتَ مقولةِ الكيفِ، و إن لم يكنْ من جهةِ كونِهِ وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى الخارجِ داخلاً تحتَ شيءٍ من المـقولاتِ، لعدمِ ترتُّبِ الآثارِ؛ اللهمَّ إلاّ تحتَ مقولةِ الكيفِ بالعَرَضِ.

و بهذا البيانِ يتضحُ : اندفاعُ ما أوردَهُ بعضُ المحققينَ على «كونِ العلمِ كيفاً بالذاتِ و كونِ الصورةِ الذهنيّةِ كـيفاً بـالعَرَضِ»، مـن أنّ وجودَ تلك الصُّورِ في نفسِها و وجودَها للنفسِ واحدٌ، و ليسَ ذلك الوجودُ و الظهورُ للنفسِ ضميمةً تزيدُ على وجودِها تكونُ هي كيفاً في النفسِ، لأنّ وجودَها الخارجيَّ لم يبق بكليّتِهِ، و مـاهيّاتُها فـي أنفسِها كلٌّ من مقولةٍ خاصّةٍ، و باعتبارِ وجودِها الذهنيّ لا جوهرٌ و لا عرضٌ؛ و ظهورُها لَدَى النفسِ ليس سوىٰ تـلك المـاهيّةِ و ذلك الوجودِ، إذ ظهورُ الشيءِ ليس أمراً ينضمُّ إليـه، و إلاّ لكـانَ ظـهورَ نفسِهِ؛ وليس هناك أمرٌ آخرُ؛ و الكيفُ من المحمولاتِ بالضميمةِ؛ و الظهورُ و الوجودُ للنفسِ لوكانَ نسـبةً مـقوليّةً، كـان مـاهيّةُ العـلمِ إضافةً، لا كيفاً؛ و إذا كان إضافةً إشراقيّةً، كان وجوداً؛ فالعلمُ نورٌ و ظهورٌ، و هما وجودٌ، ....

این صورتِ ذهنی به عنوانِ حالْ یا ملکه برای نفس حاصل است و جهل را از نفسْ زائل می‌کند، خودش وجودی خارجی است و برای نفسْ موجود است و نَعتی (وصفی) برای نفس است و به حملِ شایع، تعریفِ کَیف بر آن صادق است. و تعریف کیف اینست: عَرَضی که ذاتاً نه قبول قسمت می‌کند و نه قبولِ نسبت. پس این صورتِ ذهنی ذاتاً مندرج تحت مقولهٔ کیف است. گرچه از آن حیث که وجودِ ذهنیِ قیاس شده با خارج است، در تحت هیچ یک از مقولات نیست، زیرا آثار هیچ مقوله‌ای بر آن مترتب نیست، مگر اینکه بگوئیم بالعرض (مجازاً) تحتِ مقولهٔ کیف مندرج است! (دقت شود).

و با این بیان، روشن می‌شود که ایرادِ بعضی از محققین (حکیم سبزواری﵀) بر اینکه «علم، ذاتاً کیف است ولی صورتِ ذهنیه بالعرض (مجازاً) کیف است» وارد نیست. ایشان در اشکال و ایرادات خود می‌گوید: وجود خود این صور فی نفسه و وجودِ آنها برای نفس، یکی است (و دو تا وجود نیست). و این وجود و ظهورِ صور برای نفس، ضمیمهٔ زائدی بر وجود نفس نیست که به عنوانِ کیف در نفس، تلقی شود. زیرا وجودِ خارجی این صور، که کلاً در نفس، منتفی است و باقی نمی‌باشد. و ماهیاتِ این صور نیز ـ فی نفسها و بدون توجه به وجود ـ هر یک از مقوله‌ای خاص است. و به لحاظ وجود ذهنی‌شان، نه جوهرند و نه عرض. و ظهور این صور برای نفس هم، چیزی جز همان ماهیت و آن وجود نیست. چرا که ظهورِ یک شیء، چیزی نیست که به آن شیء مُنضَمّ گردد و الاّ (اگر ضمیمه‌ای باشد) ظهورِ خودِ همان چیز خواهد بود. و در این میان چیز دیگری غیر از ایندو (وجود خارجی و ماهیت) محقق نیست. و کیف، از محمولاتِ بالضمیمه است. و ظهور و وجودِ برای نفس، اگر نسبت و اضافهٔ مقولی باشد، می‌بایست ماهیتِ علمْ اضافه و نسبت باشد و نه کیف. و اگر ظهور و وجود برای نفس، اضافهٔ اشراقیه[1] است (بگونه‌ای که خود نفس، علم را ایجاد می‌کند) پس علم، وجود است و (خلاصه) علم، نور و ظهور است و ایندو وجودند، و

---

۱. در فرق بین اضافهٔ اشراقیه و اضافهٔ مقولیه، ر.ک: متافیزیک، دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۶۱. (غ)

و الوجودُ ليس ماهيّةً.

وجهُ الاندفاعِ : أنّ الصّورةَ العلميّةَ هي الموجودةُ للنّفسِ، الظّاهرةُ لها، لكنْ لا من حيثُ كونِها موجوداً ذهنيّاً مَقيساً إلى خارجٍ لا تترتَّبُ عليها آثارُهُ، بل من حيثُ كونِها حالاً او ملكةً للنفسِ تطرُدُ عنها عدماً، و هي كمالٌ للنفسِ زائدٌ عليها ناعتٌ لها؛ و هذا أثرٌ خارجيٌّ مترتِّبٌ عليها؛ و إذاكانتِ النَّفسُ موضوعةً لها مستغنيةً عنها في نفسِها، فهي عَرَضٌ لها، و يصدُقُ عليها حدُّ الكيفِ. و دعوى: أنْ ليس هناك امرٌ زائدٌ على النفسِ منضَمٌّ اليها، ممنوعةٌ.

فَظَهَرَ : أنّ الصورةَ العلميّةَ من حيثُ كونِها حالاً او ملكةً للنفسِ كيفٌ حقيقةً وبالذاتِ، و من حيثُ كونِها موجوداً ذهنيّاً كيفٌ بالعَرَضِ؛ و هو المطلوب.

الاشكالُ الثالثُ : أنَّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهنيِّ و حصولِ الأشياءِ بأنفسِها في الأذهانِ كونُ النفسِ حارّةً باردةً، عريضةً طويلةً، متحيِّزةً متحرِّكةً،مربَّعةً مثلَّثةً،مؤمنةً كافِرةً،و هكذا، عندَ تصوُّرِ الحرارةِ و البرودةِ، إلى غيرِ ذلك، و هو باطلٌ بالضرورةِ؛ ....



وجود ماهیت نیست.[1]

وجه ردّ و اندفاع این ایرادات (حکیم سبزواری) اینست که: صورت علمیه همان است که برای نفس موجود و ظاهر می‌شود ولی نه از آن جهت که این صورت، موجودی ذهنی و قیاسی نسبت به خارج است که آثارِ خارج بر آن مترتب نمی‌شود، بلکه از آن جهت که این صورت، حال یا ملکه‌ای برای نفس است که عدمی را از نفس دور می‌کند و کمالی برای نفس است و زائد بر نفس می‌باشد و ناعتِ (توصیف‌کنندهٔ) نفس است. و این خود، اثری خارجی است که مترتب بر این صورت می‌شود. و از آنجا که نفسْ موضوعِ این صورت ذهنی است و در عین حال فی نفسه (و ذاتاً) مستغنی از آن صورت است، پس این صورت، عرَضی برای نفس است و تعریفِ کیف بر آن (صورت) صادق است. و این ادعا که هیچ امر زائدی بر نفْس که بدان منضمّ شده باشد، وجود ندارد، دعوایی ممنوع است.

پس روشن شد که صورتِ علمیه از آن حیث که حالْ یا ملکه‌ای برای نفْس است، حقیقتاً و ذاتاً کیف است و از آن حیث که موجودی ذهنی است، کیفِ بالعرض می‌باشد[2]، و مطلوب همین است.

اشکال سوّم: لازمهٔ قائل شدن به وجود ذهنی و اینکه خودِ اشیاء در ذهن حاصل شوند این است که نفسْ هم گرم باشد، هم سرد باشد، هم عریض باشد، هم طویل باشد، متحیّز (دارای حیّز و مکان) باشد، متحرک باشد، مربع باشد، مثلث باشد، مؤمن باشد، کافر باشد و همینطور ... و این بخاطر اینست که نفسْ حرارت، برودت و امور فوق را تصور می‌کند (و در هنگام تصور آنها باید متّصف به این اوصاف شود) و این سخن، بالبداهة باطل است.

---

۱. حکیم سبزواری(ره) در ادامهٔ این عبارات آورده است: فالحق ان کون العلم کیْفاً او الصور المعلومة بالذات کیفیات، انّما هو علی سبیل التشبیه. ر.ک: منظومهٔ حکمت، ص ۳۷، طبع قدیم. (غ)

۲. یعنی حقیقتاً و از حیثِ وجود، فوق مقوله است. (غ)

بيانُ الملازَمَةِ: أنّا لا نَعْني بالحارّ و البـاردِ، و العـريضِ و الطـويلِ، و نحوِ ذلك، إلاّ ما حَصَلَتْ له هذه المعانى و قامَتْ به.

و الجوابُ عنه : أنّ المـعانِيَ الخـارجـيّةَ، كـالحرارةِ و البـرودةِ و نحوِهما، إنّما تحصُلُ فى الأذهانِ بماهيّاتِها لا بوجوداتِها العينيّةِ، و تصدُقُ عليها بالحملِ الأوّليّ دونَ الشائعِ؛ و الّذى يوجِبُ الاتصافَ حصولُ هذِهِ المعانى بوجوداتِها الخارجيّةِ و قيامُها بـموضوعاتِها، دونَ حصولِ ماهيّاتِها لها و قيامِ ما هى هى بالحملِ الأوّليّ.

الاشكالُ الرابعُ : أنّا نتصوَّرُ المحالاتِ الذاتيةَ، كشريكِ البارى، و اجتماعِ النقيضينِ وارتفاعِهما، و سلبِ الشيءِ عن نفسِهِ، فلو كانتِ الأشياءُ حاصلَةً بأنفسِها فى الأذهانِ، استلزَمَ ذلك ثبوتَ المحالاتِ الذاتيّةِ.

و الجوابُ عنه : أنّ الحاصلَ منالمحالاتِ الذاتيّةِ فى الأذهـانِ مفاهيمُها بالحملِ الأوّليّ، دونَ الحملِ الشائعِ، فشريكُ البارى فِـى الذهنِ شريكُ البارى بالحملِ الأوّليّ، و أمّا بالحملِ الشائعِ فهو كيفيّةٌ نفسانيّةٌ ممكنةٌ مخلوقةٌ للبارى، و هكذا فى سائرِ المحالاتِ.

الاشكالُ الخـامسُ : أنّا نتصوَّرُ الأرضَ بـما رَحُـبَتْ بِسُـهُولِها و جِبالِها و بَراريها وَ بِحارِها، و ما فوقَها منَ السَّماءِ بأرجائِها و النجومِ والكواكبِ بأبعادِها الشاسِعَةِ؛ و حصولُ هذه المقاديرِ ....



تبیینِ ملازمهٔ مذکور به قرار زیر است: ما مقصودمان از گرم، سرد، عریض، طویل و امثال اینها چیزی غیر از همان شیئی که این معانی برایش حاصل شوند و بدان قائم گردند، نیست[1].

و أمّا جوابِ اشکال: این است که معانیِ خارجیه مثل حرارت و برودت و امثال اینها، تنها با ماهیتشان در ذهن حاصل می‌شوند نه با وجوداتِ عینی‌شان. و این معانی بر آن ماهیاتِ ذهنی تنها به حملِ اولی صدق می‌کنند نه به حملِ شایع. و حال آنکه آنچه موجب اتصاف می‌شود، حصولِ این معانی با وجوداتِ خارجیشان می‌باشد بگونه‌ای که این معانی در موضوعاتشان قائم بشوند (تحقق پیدا کنند) نه اینکه صرفاً ماهیاتشان در نفْس حصول پیدا کنند و آنچه که بحمل اولی، این ماهیات و معانی بحساب می‌آید، در نفس قائم شود (و حاصل گردد).

اشکال چهارم: ما محالاتِ ذاتی مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین و سلبِ شیء از خودش را تصور می‌کنیم. حال اگر اشیاء ذاتاً خودشان در اذهان پدید آیند و حاصل گردند، مستلزم این است که این محالاتِ ذاتی، ثبوت و وجود پیدا کنند.

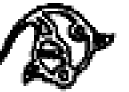
و جواب اشکال: این است که آنچه از این محالاتِ ذاتی در ذهن حاصل می‌شود، مفاهیمِ اینها به حمل اوّلی است و نه بحملِ شایع. لذا (مثلاً) شریک‌الباریِ در ذهن، (فقط) به حملِ اولی شریک‌الباری است، والاّ به حملِ شایع، کیفِ نفسانی است و ممکن و مخلوقِ خدای متعال است، و همینطور در سایر محالات.[2]

اشکال پنجم: ما زمین را با وسعتی که دارد و به همراه دشتها و کوهها و خشکیها و دریاهایش تصور می‌کنیم و نیز مافوقِ زمین یعنی آسمان را با ابعاد و اطرافِ بعیدش و ستارگان و سیاره‌ها را با ابعاد طولانی‌شان تصور می‌کنیم. و اگر بخواهد این مقادیر

---

۱. مثلاً آبِ سرد، یعنی آبی که سردی بدان قائم و در آن حاصل است. (غ)

۲. یعنی به حملِ اولی خودشان هستند، والاّ بحملِ شایع، ممکن‌الوجودند. (غ)



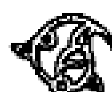
العظيمةِ فى الذهنِ، بمعنَى انْطباعِها فى جزءٍ عصبىٍّ او قوّةٍ دماغيّةٍ ـكما قالوا به ـ مِنْ انْطباعِ الكبيرِ فى الصغيرِ؛ و هو محالٌ. و دفعُ الاشكالِ بأنّ «المنطبَعَ فيه» منقسمٌ إلى غيرِ النهايةِ، لا يُجدي شيئاً؛ فانّ الكفَّ لا تَسَعُ الجَبَلَ، و إن كانتْ منقسمةً الى غيرِ النهايةِ.

والجوابُ عنه : أنّ الحقَّ، كماسيأتى، أنّ الصُّوَرَ الإدراكيّةَ غيرُ ماديّةٍ، بل مجرّدةٌ تجرّداً مثاليّاً، فيها آثارُ المادّةِ من مقدارٍ و شكلٍ و غيرِهما دونَ نفسِ المادّةِ؛ فهى حاصلةٌ للنفسِ فى مرتبةِ تجرّدِها المثاليِّ، من غيرِ أن تنطبعَ فى جزءٍ بدنىٍّ أو قوّةٍ متعلّقةٍ بجزءٍ بدنىٍّ؛

و أمّا الافعالُ و الانفعالاتُ الحاصلةُ فى مرحلةِ المادّةِ عندَ الاحساسِ بشىءٍ أو عند تخيّلِهِ، فانّما هى مُعِدّاتٌ تتهيّأُ بها النفسُ لحصولِ الصورِ العلميّةِ الجزئيّةِ المثاليّةِ عندَها.

الاشكالُ السادسُ : أنّ علماءَ الطبيعةِ بيّنُوا: أنّ الاحساسَ و التخيُّلَ بحصولِ صُوَرِ الأجسامِ الماديّةِ بما لها من النِسَبِ و الخصوصيّاتِ الخارجيّةِ فى الأعضاءِ الحاسّةِ و انتقالِها إلى الدِّماغِ، مع مالَها من التصرُّفِ فيها بحسَبِ طبائِعِها الخاصّةِ، و الانسانُ ينتقلُ إلى خصوصيّةِ مقاديرِها و أبعادِها و أشكالِها بنوعٍ من المقايَسَةِ بينَ أجزاءِ الصورةِ الحاصلةِ عندَهُ، على ما فصَّلُوهُ فى محلِّهِ، و مع ذلك لامجالَ للقولِ بحضورِ الماهيّاتِ الخارجيّةِ بأنفسِها فى الأذهانِ.

و الجوابُ عنه : أنّ ما ذكَرُوه من الفعلِ و الانفعالِ المادّي عندَ حصولِ العلمِ بالجزئيّاتِ فى محلِّهِ، لكنَّ هذه الصّورَ المنطبعةَ المغايرةَ للمعلوماتِ الخارجيّةِ ليستْ هى المعلومةُ بالذاتِ، ....



بزرگ در ذهن حاصل گردد بدین معنا که در یک جزء عصبی یا قوهٔ دماغی (مغزی) ـ چنانکه برخی گفته‌اند ـ تحقق پیدا کند، از قبیل انطباع کبیر در صغیر خواهد بود که محال است. و برخی در دفع این اشکال گفته‌اند که منطَبعٌ فیه (یعنی عصَب یا مغز) تا بی‌نهایت قابل انقسام است و لذا اشکال برطرف می‌شود. ولی این پاسخ، فائده‌ای ندارد چرا که بروشنی پیداست که کفِ دستِ انسان، گرچه تا بی‌نهایت قابل قسمت است، امّا وسعتِ کوه را ندارد.

و در جوابِ از اشکال پنجم باید گفت: حق این است ـ چنانکه خواهد آمد ـ که صور ادراکیِ جزئی، مادی نیستند بلکه مجرد مثالی‌اند و در آنها آثار ماده که مقدار و شکل و امثال اینهاست، وجود دارد. امّا خود ماده در این صور وجود ندارد. پس این صور برای مرتبهٔ تجردِ مثالیِ نفس حاصل‌اند، بدون اینکه در جزئی بدنی یا قوه‌ای که متعلّق به جزء بدنی است، منطبع شوند. و امّا افعال و انفعالاتی که در مرحلهٔ ماده و هنگام احساسِ چیزی یا تخیلِ آن پدید می‌آید، معدّاتی هستند که نفس با آنها آمادگی پیدا می‌کند که صور علمیهٔ جزئیهٔ مثالیه در نفس حاصل گردند.

اشکال ششم: علماءِ طبیعی روشن کرده‌اند که احساس و تخیل از طریق حصول صورِ اجسامِ مادی ـ همراه با نسبت‌ها و خصوصیات خارجی‌شان ـ در اعضاء حِس‌گر و انتقال آن‌ها به مغز پدید می‌آید و البته هر یک از این اعضا بحسب طبیعتِ مخصوص‌شان، تصرفاتی در این صور می‌کنند. و انسان از راهِ نوعی مقایسه بین اجزاءِ صورتی که برایش حاصل شده، به خصوصیاتِ مقادیر و ابعاد و اشکالِ آن اجسام منتقل می‌شود، و این مطلب به تفصیل در جای خود بیان شده است. و با این وضعیت، دیگر معنا ندارد که قائل به حضورِ خود ماهیات در ذهن بشویم.

و جواب از اشکال فوق اینست که آنچه علمای طبیعی در باب فعل و انفعالاتِ مادی به هنگام حصولِ علمِ به جزئیات گفته‌اند، صحیح و بجاست، امّا آن صورتهای منطبعه‌ای که مغایرِ با معلومات خارجی هستند، خودشان همان معلوم بالذات نیستند

بل هي مُعدّاتٌ تُهيّيءُ النفسَ لحضورِ الماهيّاتِ الخارجيّةِ عندَها بوجودٍ مثالي غيرِ ماديٍّ، و إلاّ لزمتِ السَّفسطةُ لمكانِ المغايَرَةِ بين الصُّورِ الحاصلةِ في أعضاءِ الحسِ و التخيّلِ و بينَ ذواتِ الصورِ.

بل هذا من أقوَى الحججِ على حصولِ الماهيّاتِ بأنفسِها عندَ الانسانِ بوجودٍ غير ماديٍّ، فانّ الوجودَ الماديَّ لها كيفَما فُرِضَ لم يَخْلُ عن مغايرةٍ مابينَ الصورِ الحاصلةِ و بينَ الأُمورِ الخارجيّةِ ذواتِ الصُّورِ؛ و لازمُ ذلك السَّفسطةُ ضرورةً.

الاشكالُ السابعُ : أنّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهنيّ كونُ الشيءِ الواحدِ كلياً و جزئيّاً معاً، و بطلانُه ظاهرٌ. بيانُ الملازَمَةِ: أنّ ماهيّةَ الانسانِ المعقولةَ، مثلاً، من حيثُ تجويزِ العقلِ صدقَها على كثيرينَ كليّةٌ، و من حيثُ حصولِها لِنَفْسٍ عاقِلِها الشّخصيّةِ و قيامِها بها جزئيّةٌ، متشخصةٌ بتشخّصِها، متميّزةٌ من ماهيّةِ الانسانِ المعقولةِ لغيرِ تلك النَّفْسِ من النفوسِ، فهي كليّةٌ و جزئيّةٌ معاً.

و الجواب عنه : أنّ الجهةَ مختلفةٌ، فهي من حيثُ إنّها وجودٌ ذهنيٌّ مقيسٌ إلى الخارجِ كلّيّةٌ، تقبلُ الصّدقَ على كثيرينَ، و من حيثُ إنّها كيفيّةٌ نفسانيّةٌ من غير مقايَسَةٍ إلى الخارجِ جزئيّةٌ.



بلكه معدّاتی هستند که نفْس را برای حضورِ ماهیاتِ خارجیه با وجودِ مثالیِ غیر مادی‌شان در حیطهٔ نفْس آماده و مهیّا می‌سازند. والاّ (اگر همان صور منطبعه، عینِ معلوم بالذات باشند) سفسطه لازم می‌آید، چراکه بین صور حاصلهٔ در اعضای حس و تخیّل با خودِ امورِ دارای صور، تغایر و مغایرت وجود دارد.

بلکه باید گفت همین مطلبِ علمای طبیعی، خود از قوی‌ترین دلایل بر این مطلب است که نفسِ خودِ ماهیات با وجودی غیر مادی (مجرّد) برای انسان موجودند. چون وجود مادی برای آنها هر گونه فرض شود، بهرحال خالی از مغایرت نیست، یعنی مغایرت و تباین بین صورتهای حاصله و بین امور خارجیه‌ای که صاحبِ این صورتها هستند، برقرار است و لازمهٔ بدیهیِ این مغایرت، سفسطه است.

اشکال هفتم: لازمهٔ قول به وجود ذهنی این است که شیء واحد، هم کلی باشد و هم جزئی! و حال آنکه بطلانِ این سخن آشکار است. تبیین ملازمه بدین صورت است که ـ مثلاً ـ ماهیتِ انسانی که تعقل می‌کنیم از آن حیث که عقلْ صدقِ آن بر کثیر را تجویز می‌کند، کلّی است. و از آن حیث که برای نفْسِ شخصیِ عاقلِ آن حاصل می‌شود و قائمِ به آن نفْس است، جزئی است و به سبب تشخصِ آن نفْس، آن صورت نیز متشخص است و از ماهیتِ معقولهٔ برای نفوسِ دیگر متمایز است. پس این صورت، هم کلی است و هم جزئی!

و جواب اینست که: جهت و حیثیت مختلف است. یعنی این صورتِ معقوله، از آن حیث که وجودِ ذهنیِ قیاس شدهٔ با خارج است، کلی است و قابل صدق بر کثیرین می‌باشد. و از آن حیث که کیفیتِ نفسانی است و با خارج مقایسه نمی‌شود، جزئی است.

المَرحَلةُ الثّالِثَةُ

في انْقِسامِ الوُجُودِ

إلىٰ مٰا في نَفْسِه و مٰا في غَيرِه، و انْقِسامِ مٰا في نَفْسِه إلى مٰا لِنَفْسِه و مٰالِغَيرِه



الفَصْلُ الاوّلُ

الوُجودُ فِي نَفْسِه والوُجودُ فِي غَيرِه

و مِنَ الوجودِ: ما هو في غَيْرِهِ، و منه: خلافُهُ؛ و ذلك أنّا إذا اعْـتَبَرْنَا الْـقضايَا الصّادقَةَ، كقولِنا: «الانسانُ ضاحكٌ» وَجَدْنا فيها وراءَ الموضوعِ و المحمولِ أمراً آخرَ به يَرْتَبِطُ و يتّصلُ بعضُهُما إلى بعضٍ، ليسَ يُوجَدُ إذا اعْتُبِرَ الموضوعُ وحدَه، و لاَ المحمولُ وحدَه، و لا إذا اعْتُبِرَ كلٌّ منهما مَعَ غيرِ الأُخـرِ، فـله وجـودٌ؛ ثـمَّ إنّ وجودَه ليسَ ثالثاً لهما، واقعاً بينَهما، مسـتقلاً عـنهما: و إلاّ احْـتاجَ إلى رابـطَينِ آخرَيْنِ يربطانِه بالطرفَينِ، فكانَ المفروضُ ثلاثةً خمسةً، ثمَّ الخمسةُ تسـعةً، و هَلُمَّ جَرّاً؛ و هو باطلٌ.

فوجودُهُ قائمٌ بالطرفَيْنِ، موجودٌ فيهما، غيرُ خارجٍ ....

مرحلهٔ سوّم

در انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره، و انقسامِ وجود فی نفسه به لنفسه و لغیره

و در این مرحله، سه فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

وجود فی نفسه و وجود فی غیره

یک قسمِ از وجود، فی غیره است و یک قسم دیگر برخلافِ آن است. چرا که ما اگر قضایای صادقه را در نظر بگیریم مثل: «انسان ضاحک است» می‌بینیم غیر از موضوع و محمول، امر دیگری هست که به وسیلهٔ آن موضوع و محمول با یکدیگر متصل و مرتبط می‌شوند. به گونه‌ای که اگر موضوعِ به تنهایی و یا محمولِ به تنهایی لحاظ گردد، آن امر موجود نمی‌شود. و یا اگر موضوع با محمولِ دیگری لحاظ شود و یا اگر محمول با موضوعِ دیگری در نظر گرفته شود، این امر محقق نمی‌شود.

پس معلوم می‌شود این امرِ دیگر، وجودی دارد و البته وجودش، وجودِ سوّمی در کنارِ آندو نیست که مستقل از آنها و در بینِ آنها واقع شود. والاّ احتیاج بـه دو رابطهٔ دیگر پیدا می‌کند که آن را با طرفین مرتبط سازند و در نتیجه آنچه که ما سه‌تا فرض کرده بودیم، پنج‌تا می‌شود و پنج‌تا، نُه‌تا می‌شود و همینطور ادامه می‌یابد، و این باطل است. پس وجودِ رابط، قائمِ به طرفین است و در آندو طرف موجود است و خارج از

منهما و لا مستقلٍ بوجهٍ عنهُما، لا معنىً له مستقلاً بالمفهوميّةِ؛ و نُسمّيهِ: «الوجودَ الرابطَ» و ما كان بخلافِهِ؛ كوجودِ الموضوعِ و المحمولِ، و هو الّذي له معنىً مستقلٌ بالمفهوميّةِ نسمّيه: «الوجودَ المحموليَّ» و «الوجودَ المستقلَّ»؛ فَإذَنْ الوجودُ منقسمٌ إلى: «مستقلٍّ» و «رابطٍ» و هو المطلوبُ.

و يظهرُ ممّا تقدَّمَ أوّلاً: أنّ الوجوداتِ الرابطةَ لاماهيّةَ لها؛ لأنَّ الماهيّةَ ما يُقالُ في جوابِ ما هو، فلها لا محالَةَ وجودٌ محموليٌّ ذو معنىً مستقلٍّ بالمفهوميّةِ، و الرابطُ ليس كذلك.

و ثانياً : أنّ تحقُّقَ الوجودِ الرابطِ بينَ أمرَينِ يستلزمُ اتحاداً مّا بينَهما، لكونِهِ واحداً غيرَ خارجٍ من وجودِهما.

و ثالثاً: أنّ الرّابطَ إنّما يتحقَّقُ في مطابَقِ الهليّاتِ المركّبَةِ، الّتي تتضمَّنُ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ؛ وأمّا الهليّاتُ البسيطةُ، الّتي لا تتضمَّنُ إلاّ ثبوتَ الشيءِ، و هو ثبوتُ موضوعِها، فلا رابطَ في مطابَقِها؛ إذ لا معنىً لِارتباطِ الشيءِ بنفسِهِ و نسبتِهِ إليها.

الفصلُ الثّاني

كَيفيّةُ اخْتِلافِ الرّابِط و المُستَقِلّ

إختلفُوا في أنَّ الإختلافَ بينَ الوجودِ الرابطِ و المستقلِّ هل هو اختلافٌ نوعيٌّ، بمعنىً أنّ الوجودَ الرابطَ ذو معنىً تعلّقيٍّ لا يُمكنُ تعقّلُهُ عَلى الاستقلالِ، و يستحيلُ أنْ يُنسلَخَ عنه ذلك الشأنُ فَيعودَ معنىً اسمياً بتوجيهِ الالتفاتِ إليه بعدَ



آندو نیست و به هیچ وجه مستقل از آندو نمی‌باشد و خودش مستقلاً مفهوم و معنایی ندارد و ما این امر را «وجود رابط» می‌نامیم. و امّا وجودی که برخلاف این است مثل وجود موضوع و وجودِ محمول، یعنی وجودی که دارای مفهوم و معنای مستقل است، را «وجود محمولی» و «وجود مستقل» نام می‌نهیم. پس وجود به دو قسمِ مستقل و رابط تقسیم می‌شود و مطلوب ما همین است.

و از آنچه گذشت چند مطلب روشن می‌شود:

اولاً: وجوداتِ رابطه، دارای ماهیت نیستند، چون ماهیت چیزی است که در جوابِ «ماهو» گفته می‌شود، پس باید ماهیت دارای وجودِ محمولی و معنا و مفهومِ مستقل باشد و حال آنکه وجودِ رابط، اینچنین نیست.

ثانیاً: تحقق وجود رابط بین دو امر، مستلزم این است که بین آندو نوعی اتحاد برقرار باشد، چراکه وجودِ رابط، واحدی است که خارج از وجود طرفینش نمی‌باشد.

ثالثاً: وجود رابطه فقط در مطابَقِ هلیاتِ (یعنی قضایای) مرکبه تحقق دارد. قضایایی که متضمّن و مشتمل بر ثبوتِ چیزی برای چیز دیگر باشند. و امّا هلیات بسیطه که فقط در بردارندهٔ ثبوت و وجودِ چیزی هستند یعنی صرفاً ثبوت موضوع را می‌رسانند، وجود رابط در مطابَقِ آنها محقّق نیست، چراکه ارتباطِ یک چیز با خودش و نسبتِ یک شیء با خودش معنا ندارد.

ـ فصل ۲ ـ
کیفیتِ اختلاف وجود رابط و وجود مستقلّ

علما اختلاف کرده‌اند در اینکه تفاوتِ بین وجودِ رابط و وجودِ مستقل، آیا تفاوتِ نوعی است یا نه؟ تفاوتِ نوعی بدین معناست که وجودِ رابط، دارای معنایی تعلقی (وابسته) است که نمی‌توان آن را به نحو مستقل تصور و تعقل کرد و محال است که این شأن و حالت از آن گرفته شود و به صورتِ معنای اسمی درآید و با توجه به اینکه

ما كانَ معنىً حرفيّاً؟ أَوَلا اختلافَ نوعيّاً بينَهُما؟

و الحقُّ هو الثّاني، لِمَا سيأتي في مرحلةِ العلّةِ و المعلولِ أنَّ وجوداتِ المعاليلِ رابطةٌ بالنسبةِ إلى عِلَلِها؛ وَ من المعلومِ أنّ منها ما وجودُهُ جوهريٌّ وَ منها ما وجودُهُ عَرَضيٌّ، وهي جميعاً وجوداتٌ محموليّةٌ مستقلّةٌ، تختلفُ حالُها بالقياسِ إلى عللِها و أَخْذِها في نفسِها، فهي بالنَّظرِ إلى عللِها وجوداتٌ رابطةٌ، و بالنظرِ إلى أنفسِها وجوداتٌ مستقلّةٌ؛ فَإِذَنْ المطلوبُ ثابتٌ.

و يظهَرُ، ممّا تقدَّمَ، أنّ المفهومَ تابعٌ في استقلالِهِ بالمفهوميَّةِ و عدمِهِ لِوجودِهِ الَّذي يُنْتَزَعُ منه، و ليسَ له من نفسِهِ إلاّ الابهامُ.

الفَصْلُ الثّالِثُ

مِنَ الوُجودِ في نَفْسِه مٰا هو لِغَيرِه و منه مٰا هو لِنَفْسِه

والمرادُ بِكَونِ وجودِ الشيءِ لِغيرِهِ أن يكونَ الوجودُ الَّذي له «في نفسِهِ» ـ و هو الَّذي يطرُدُ عن ماهيّتِهِ العدَمَ ـ هو بعينِهِ يطرُدُ عدماً عن شيءٍ آخَرَ لاعدمَ ذاتِهِ و ماهيّتِه، و إلاّ كانَ لِوجودٍ واحدٍ ماهيّتانِ، و هو كثرةُ الواحِدِ؛ بل عدماً زائداً على ذاتِهِ و ماهيّتِهِ، له نوعُ مقارنةٍ له؛

معنای حرفی (ربطی) دارد نمی‌توان آن را مستقلاً (مثل معنای اسمی) مورد التفات قرار دارد. حال سؤال این است که آیا بین وجود رابط و مستقل، اختلاف و تفاوتِ نوعی هست یا نیست؟

حق این است که اختلاف، نوعی نیست، چون به زودی در بحث علت و معلول خواهد آمد که وجوداتِ معلول، نسبت به علتشان رابط هستند. و معلوم است که برخی معلول‌ها، وجودشان جوهری است و برخی معلول‌ها، وجودشان عَرَضی است و این معالیل، همگی وجوداتِ محمولیِ مستقل هستند که حالِ آنها در مقایسه با علتشان با وقتی که آنها را فی نفسه در نظر بگیریم، فرق می‌کند. یعنی این معالیل، در مقایسه با علتشان، وجوداتِ رابط هستند. امّا اگر خودشان را فی نفسه در نظر بگیریم، وجوداتِ مستقل هستند. پس، مطلوب (یعنی عدم اختلافِ نوعی بین وجود رابط و مستقل) ثابت می‌شود.

و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که یک مفهوم از حیث اینکه آیا استقلالِ مفهومی دارد یا نه، تابعِ وجودی است که این مفهوم از آن انتزاع می‌شود و خودش فی نفسه، جز ابهام چیز دیگری ندارد.

ـ فصل ۳ ـ

قسمی از وجودِ فی نفسه، لغیره است و قسمی از آن لنفسه می‌باشد

مراد از اینکه وجودِ چیزی لغیره باشد این است که وجودِ فی نفسه‌اش ـ که طردِ عدم از ماهیتِ خودش می‌کند ـ در عینِ حال، عدمی را از شیء دیگر نیز طرد کند، البته نه عدمِ ذات و ماهیتِ آن شیء دیگر را و الّا باید وجودِ واحد، دارای دو ماهیت باشد و این به معنای این است که واحد، کثیر باشد! بلکه این وجودِ فی نفسه، عدمی را که زائد بر ذات و ماهیتِ آن شیء دیگر است و با آن شیء نوعی مقارنت دارد، از آن طرد

كالعلمِ الَّذی يطرُدُ بوجودِهِ العدَمَ عن ماهيّتِهِ الكيفيَّةِ، و يطرُدُ به بعينِهِ عن موضوعِهِ الجهلَ، الَّذی هو نوعٌ من العدمِ يقارنُهُ؛ وكالقدرةِ فانّها كما تَطرُدُ عن ماهيّةِ نفسِهَا الْعدَمَ، تَطرُدُ بِعينِها عن موضوعِهَا العَجْزَ.

و الدّليلُ على تحقُّقِ هذا القسمِ وجوداتُ الأعراضِ؛ فانّ كُلاًّ منها كما يطرُدُ عن ماهيَّةِ نفسِهِ العدَمَ، يطرُدُ بعينِهِ عن موضوعِهِ نوعاً مِنَ العدمِ؛ و كذلك الصُّورُ النوعيّةُ الجوهريّةُ، فانّ لها نوعَ حصولٍ لِموادِّهـا تُكـمِّلُها و تـطرُدُ عـنها نـقصاً جوهريّاً؛ و هذا النوعُ من الطَّردِ هو المرادُ بكونِ «الوجودِ لغيرِهِ» و كونِهِ ناعتاً.

و يقابِلُه ما كان طارداً لِعدَمِ نفسِهِ فَحَسْبُ، كالأنواعِ التامَّةِ الجوهريَّةِ كالانسانِ و الفَرَسِ؛ و يُسمّىٰ هذا النوعُ من الوجودِ «وجوداً لنفسه»؛ فَإذَنِ الْمطلوبُ ثابتٌ، و ذلك ما أردناه.

و رُبما يقسَّم الوجودُ لذاتِهِ إلى الوجودِ بذاتِه، و الوجودِ بغيرِهِ؛ وهو بـالحقيقَةِ راجعٌ إلى العليّةِ و المعلوليّةِ، و سيأتی البحثُ عنهما.



می‌کند. مثلِ «عِلم» که با وجودش، عدم را از ماهیتِ کیفیِ خود طرد می‌کند. و با همین وجود ـ عیناً ـ جهل را از موضوعِ خودش نیز طرد می‌کند. و جهل نوعی عدم است که با موضوعِ علم، مقارنت دارد. و یا مثل «قدرت» که از ماهیتِ خودش طردِ عدم می‌کند و در عین حال با همین وجود، از موضوع خودش (یعنی از موصوفِ خودش)، عجز را بر می‌دارد.

و دلیل بر تحقق و وجود چنین قسمی از وجود، وجوداتِ اعراض است. چرا که هر یک از وجوداتِ اعراض، در عینِ حال که از ماهیتِ خودش، طردِ عدم می‌کند، از موضوعِ (و موصوف) خودش نیز نوعی از عدم را طرد می‌کند. و همچنین صور نوعیهٔ جوهریه نیز اینگونه هستند. یعنی این صور، یک نحوه حصولی برای موادشان دارند که با این حصول، موادشان را تکمیل می‌کنند و از آنها نقصِ جوهری را برطرف می‌کنند[1]. و مقصود از وجودِ لغیره و اینکه این وجودِ لغیره، ناعِت (یعنی توصیف‌کننده) است، همین گونه از طرد است. و در مقابلِ این قسم از صور، آن است که فقط عدمِ خودش را طرد می‌کند مثل انواعِ تامّهٔ جوهریه (یعنی مجموعِ ماده و صورت) مانند انسان و اسب. و این نوع از وجود، وجودِ لنفسه نامیده می‌شود. پس مطلوب (یعنی تقسیمِ وجود به لغیره و لنفسه) ثابت شد و این همان مرادِ ماست.

و چه بسا گاهی وجودِ لذاته به دو قسمِ وجودِ «بذاته» و وجودِ «بغیره» تقسیم می‌شود. و این تقسیم در حقیقت به مبحث علیّت و معلولیت برمی‌گردد که به زودی بحث از آنها خواهد آمد.

---

۱. توجه داشته باشید که رابطهٔ صورت و ماده با رابطهٔ عرض و جوهر متفاوت است. (غ)

المَرحَلةُ الرّابعةُ

فِی المَـوادِّ الثّلاثِ:
الوُجوبِ و الإمكانِ و الإمتناعِ

الفَصْلُ الأوّلُ

فی تَعریفِ المَوادِّ الثّلاثِ و انحصارِها فیها

كلُّ مفهومٍ إذا قيسَ إلى الوجودِ، فإمّا أن يجبَ له، فهو الواجبُ؛ أوْ يمتنعَ، و هو المُمتنِعُ؛ أو لا يجبَ له و لا يَمتنعَ، و هو الممكنُ؛ فإنّهُ إمّا أن يكونَ الوجودُ له ضروريّاً، و هو الأوّلُ؛ او يكونَ العدمُ له ضروريّاً، و هو الثّاني؛ و إمّا أن لا يكونَ شيءٌ منهما له ضروريّاً، و هو الثّالثُ.

مرحلهٔ چهارم

در مواد سه گانهٔ:
وجوب و امکان و امتناع

و بحث از مواد فوق، در حقیقت، بحث از انقسام وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است، و بحث از ممتنع‌الوجود بحثی تَبَعی (بالتبع) است.
و در این مرحله چند فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

در تعریفِ مواد ثلاث و منحصر بودنِ مواد در این سه

هر مفهومی را اگر با وجود مقایسه کنیم، یا وجود برایش ضروری است، که در این صورت واجب‌الوجود است. و یا وجود برایش ممتنع است که در این فرض، ممتنع‌الوجود است. و یا وجود برای آن مفهوم نه واجب است و نه ممتنع که در این صورت، ممکن‌الوجود است. به تعبیر دیگر هر مفهومی یا وجود برایش ضروری است که همان اولی (واجب‌الوجود) است و یا عدم برایش ضروری است که همان دومی (ممتنع) است و یا هیچیک از این دو (وجود و عدم) برایش ضرورت ندارد که همان سوّمی (ممکن‌الوجود) است.

و أمّا احتمالُ كونِ الوجودِ والعدمِ كِلَيْهِما ضروريَّينِ، فمرتفعٌ بأدنىٰ التفاتٍ.

و هي بيّنةُ المعاني؛ لكونِها من المعانِي العامّةِ الَّتي لا يخلُو عن أحدِها مفهومٌ من المفاهيمِ؛ و لذا كانت لا تُعرَّفُ إلاّ بِتعريفاتٍ دوريّةٍ؛ كتعريفِ الواجبِ بـ«مايلزمُ من فرضِ عدمِهِ مُحالٌ» ثُمَّ تعريفِ الُمحالِ و هو الممتنعُ بـ«ما يجبُ أن لا يكونَ» او «ما ليسَ بِممكنٍ و لا واجبٍ» و تعريفِ الممكنِ بـ«ما لا يمتنعُ وجودُهُ و عدمُهُ».

الفصلُ الثانيْ

اِنقِسامُ كلٍّ مِن المَوادِّ إلىٰ ما بِالذّاتِ و ما بِالغَير و ما بِالقياسِ

يَنقَسِمُ كلُّ واحدةٍ من الموادِّ إلىٰ ثلاثةِ أقسامٍ: ما بالذّاتِ، و ما بالغيرِ، و ما بالقياسِ الى الغير؛ إلاّ الامكانَ، فلا إمكانَ بالغيرِ و المرادُ بما بالذّاتِ: أن يكونَ وضعُ الذّاتِ كافياً فى تحقُّقِهِ، و إن قُطِعَ النَّظرُ عن كلِّ ما سواهُ؛ و بما بالغيرِ: ما يتعلَّقُ بالغيرِ؛ و بما بالقياسِ إلىالغيرِ: أنّه إذا قِيسَ إلى الغيرِ كانَ من الواجبِ أن يتصفَ بِهِ.

فالوجوبُ بالذّاتِ كما فى الواجبِ الوجودِ، تعالى، فانَّ ذاتَه بذاتِهِ يكفى في ضرورةِ الوجودِ له من غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ غيرِهِ.

و الوجوبُ بالغيرِ كما فى الممكنِ الموجودِ الواجبِ وجودُهُ بعلَّتِهِ.

و الوجوبُ بالقياسِ إلى الغيرِ كما فى وجودِ أحدِ المتضائفَيْنِ

و امّا احتمالِ اینکه وجود و عدمِ هر دو ضروری باشند، با کمترین توجه و التفات، مردود است. و این سه ماده (وجوب و امکان و امتناع) از معانیِ بدیهی و روشن هستند، چرا که از مفاهیمِ عامّی هستند که هیچ مفهومی [در مقایسه با دیگری]، خالی از یکی از این سه مفهوم نیست. و لذا این سه مفهوم، جز با تعاریفِ دوری، قابل تعریف نیستند. مثل این تعریف برای واجب که گفته‌اند: «واجب چیزی است که از فرضِ عدمش، محال لازم آید». سپس محال را که همان ممتنع است بدینگونه تعریف کرده‌اند که: «محال چیزی است که واجب است نباشد» یا «چیزی است که ممکن و واجب نیست». (و از سوی دیگر) ممکن را چنین تعریف کرده‌اند که «چیزی است که وجودش و عدمش ممتنع نیست».[1]

ـ فصل ۲ ـ

انقسام هر یک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

هر یک از مواد ثلاث دارای اقسامی است: مثل بالذات و بالغیر و بالقیاسِ الی الغیر. بجز امکان که فاقدِ امکانِ بالغیر است. و مراد از «بالذات» این است که خودِ ذات، برای تحقق آن کافی باشد، ولو اینکه از تمامِ چیزهای دیگر (غیر از ذات) قطع نظر شود. و مراد از «بالغیر» آن است که متعلِّق به چیز دیگر باشد. و مراد از «بالقیاس الی الغیر» آن است که وقتی با غیر مقایسه‌اش کنیم، واجب و ضروری باشد که بدان صفت، متصف شود.

پس «وجوبِ بالذات» همانند وجوبی است که برای (خداوند) واجب تعالی تحقق دارد، چرا که ذاتِ خداوند ـ خودش ـ ذاتاً برای ضرورتِ وجودش کافی است و نیاز به چیز دیگری ندارد. و «وجوبِ بالغیر» همانند وجوبی است که در ممکن‌الوجودِ موجود که وجودش از ناحیهٔ علتش ضروری شده، حاصل و محقق است. و «وجوب بالقیاسِ الی الغیر» همان است که در وجودِ یکی از دو متضائف ـ

---

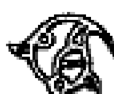
۱. روشن است که در تمام تعاریفِ فوق، معرّف به معرَّف بازمی‌گردد و لذا تمام تعاریف دوری هستند. (غ)

إذا قيسَ إلى وجودِ الآخَرِ، فانّ وجودَ العِلّوِ إذا قيسَ اليه وجودُ السّفلِ يأبىٰ إلاّ أنْ يكونَ للسّفْلِ وجودٌ، فلوجودِ السّفلِ وجوبٌ بالقياسِ الى وجودِ العِلّوِ، وراءَ وجوبِهِ بعلّتِهِ.

و الامتناعُ بالذّاتِ، كما فى المُحالاتِ الذّاتيّةِ، كشريكِ الباري، و اجتماعِ النّقيضَيْنِ؛ و الامتناعُ بالغيرِ، كما فى وجودِ المعلولِ المُمتنعِ لعدمِ علّتِهِ، و عدمِهِ الممتنعِ لوجودِ علّتِهِ؛ والامتناعُ بالقياسِ إلى الغيرِ، كما فى وجودِ أحدِ المتضائفَيْنِ إذا قيسَ إلى عدمِ الآخَرِ، و فى عدمِهِ اذا قيسَ إلى وجودِ الآخَرِ.

و الامكانُ بالذّاتِ، كما فى الماهيّاتِ الامكانيّةِ، فانّها فى ذاتِها لاتقتضي ضرورةَ الوجودِ و لا ضرورةَ العدمِ، و الامكانُ بالقياسِ إلى الغيرِ، كما فى الواجبَيْنِ بالذّاتِ المفروضَيْنِ، فَفرضُ وجودِ أحدِهما لايأبىٰ وجودَ الآخَرِ و لاعدمَهُ، إذ ليس بينَهُما عليّةٌ و معلوليّةٌ و لاهما معلولا علّةٍ ثالثةٍ.

و أمّا الامكانُ بالغيرِ فمستحيلٌ، لأنّا إذا فَرَضْنا ممكناً بالغيرِ، فهو فى ذاتِهِ إمّا واجبٌ بالذّاتِ، او ممتنعٌ بالذّاتِ، او ممكنٌ بالذّاتِ، إذالموادُّ منحصرةٌ في الثّلاثِ؛ و الأوّلانِ يوجبانِ الانقلابَ، و الثالثُ يوجبُ كونَ اعتبارِ الامكانِ بالغيرِ لغواً.



وقتی با وجود دیگری مقایسه شود ـ محقّق است. مثلاً وجودِ «بالا» وقتی با وجودِ «پایین» مقایسه شود، به گونه‌ای است که حتماً بایستی «پایین» وجودی داشته باشد تا «بالا» نیز وجود پیدا کند. پس وجودِ «پایین» در مقایسه با وجودِ «بالا» دارای «وجوب» است و این غیر از وجوبی است که به سببِ علتش دارد.

و «امتناع بالذات» همان امتناعی است که در محالاتِ ذاتیه مثل شریک‌الباری و اجتماعِ نقیضین محقق است. و «امتناعِ بالغیر» همان امتناعی است که برای وجودِ معلولی که علتش موجود نیست، حاصل است، و یا امتناعی که برای عدمِ معلول که علتش موجود است، حاصل است. و «امتناعِ بالقیاسِ الی‌الغیر» همان امتناعی است که در وجودِ یکی از دو متضائف وقتی با عدمِ دیگری مقایسه شود، و یا در عدمِ یکی از دو متضائف وقتی با وجود دیگری مقایسه گردد، حاصل است.

و «امکان بالذات» همان امکانی است که در ماهیاتِ امکانیه حاصل است. چرا که ماهیات، در ذاتِ خود نه اقتضای ضرورتِ وجود را دارند و نه اقتضای ضرورتِ عدم را. و «امکانِ بالقیاسِ الی‌الغیر» همان امکانی است که بینِ دو واجبِ ذاتیِ فرضی محقق است، چون فرضِ وجودِ یکی از دو واجب‌الوجودِ مفروض، اِبایی از وجود یا عدمِ دیگری ندارد، چرا که بین آندو علیت و معلولیتی در کار نیست و همچنین آندو با هم معلولِ علتِ ثالثی نیستند (تا ضرورتِ بالقیاس پیدا کنند).

و امّا «امکانِ بالغیر» محال است. چون اگر ما چیزی را ممکنِ بالغیر فرض کنیم، آن شیء ذاتاً بایستی یا واجبِ بالذات باشد یا ممتنع بالذات باشد و یا ممکنِ بالذات، چرا که مواد، منحصر در همین سه هستند. و دو فرضِ اول (وجوب و امتناعِ بالذات) مستلزمِ انقلاب (دگرگونی و تحوّلِ در ذاتِ شیء) است. و فرض سوم (امکانِ بالذات) مستلزمِ این است که اعتبار و لحاظِ امکانِ بالغیر (در آن شیء) اعتبار و ملاحظهٔ لغو و بیهوده‌ای باشد (چون وقتی چیزی خودش ذاتاً امکان را دارد، دیگر معنایی ندارد که بالغیر ممکن شود).

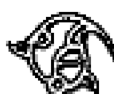
الفَصْلُ الثّالِثُ

واجِبُ الوُجودِ ماهيتُه إنيّتُه

واجبُ الوجودِ ماهيَّتُهُ إنيَّتُهُ بمعنىٰ أنْ لاماهيّةَ له وراءَ وجودِهِ الخاصِّ بِهِ؛ و ذلك أنَّهُ لو كانتْ له ماهيّةٌ و ذاتٌ وراءَ وجودِهِ الخاصِّ بِهِ، لكانَ وجودُهُ زائداً على ذاتِهِ عرضيّاً له، و كلُّ عرضيٍّ معلّلٌ بالضَّرورةِ، فوجودُهُ معلّلٌ.

و علّتُهُ إمّا ماهيَّتُهُ او غيرُها، فإنْ كانتْ علّتُهُ ماهيّتَهُ ـ و العلّةُ متقدّمةٌ على معلولِها بالوجودِ بالضرورةِ ـ كانتِ الماهيّةُ متقدّمةً عليه بالوجودِ؛ و تقدُّمُها عليه إمّا بهذا الوجودِ، و لازمُهُ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِهِ و هو محالٌ؛ و إمّا بوجودٍ آخَرَ، و ننقُلُ الكلامَ إليه و يَتَسَلْسَلُ؛ و إن كانتْ علّتُهُ غيرَ ماهيّتِهِ، فيكونُ معلولاً لغيرِهِ و ذلك يُنافِي وجوبَ الوجودِ بالذّاتِ.

و قد تبيَّنَ بذلك: أنّ الوُجوبَ بذاتِهِ وصفٌ منتزعٌ من حاقِّ وجودِ الواجبِ، كاشفٌ عن كونِ وجودِهِ بحتاً في غايةِ الشدَّةِ غيرَ مشتملٍ على جهةٍ عدميّةٍ، إذ لو اشتملَ على شيءٍ من الأعدامِ، حُرِمَ الكمالُ الوجوديُّ الّذي فى مقابلِهِ؛ فكانتْ ذاتُهُ مقيَّدةً بعدمِهِ، فلم يكنْ واجباً بالذّاتِ صرفاً له كلُّ كمالٍ.

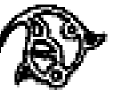


ـ فصل ۳ ـ

ماهیتِ واجب، همان وجودش است

واجب‌الوجود به‌گونه‌ای است که ماهیتش همان وجودش می‌باشد، بدین معنا که غیر از وجودِ خاص و ویژه‌اش، ماهیتی ندارد. چون اگر واجب، غیر از وجودِ مخصوصش، ماهیت و ذاتی داشت، لازم می‌آمد که وجودش زائدِ بر ذاتش باشد و برایش عَرَضی محسوب شود. و از سویی، هر عَرَضی‌ای ضرورتاً معلول و دارای علّت است و لذا وجودِ واجب، معلول و دارای علت می‌شد. و [در این فرض] این علت یا همان ماهیتِ خودِ واجب است و یا غیر آن. اگر علتش خودِ ماهیتش باشد ـ با توجه به اینکه وجودِ علت بر معلول خودش ضرورتاً متقدم است ـ باید ماهیتِ واجب بر وجودِ واجب، وجوداً متقدم باشد. و این تقدمِ ماهیت یا با همین وجودِ مزبور است که لازمه‌اش تقدم شیء بر خودش می‌باشد که محال است. و یا تقدمِ ماهیت با وجودِ دیگر است. و ما نقل کلام می‌کنیم در آن وجود، و تسلسل پیش می‌آید. و اگر علتِ وجودِ واجب، چیزی غیر از ماهیتِ خودش باشد، پس معلولِ غیر خواهد بود و این، با وجوبِ ذاتیِ وجود منافات دارد.

و از آنچه گذشت روشن شد که وجوبِ ذاتی، وصفی است که از حاقّ و باطنِ وجودِ واجب انتزاع می‌شود و کاشف از این است که وجودِ واجب، محض و صِرف و در غایتِ شدت است و مشتمل بر هیچ جهتِ عدمی (و سلبی) نیست. زیرا اگر مشتمل بر عدمی باشد، می‌بایست از کمالِ وجودی‌ای که مقابلِ آن عدم است، محروم باشد و در نتیجه ذاتِ خداوند مقیّد به عدمِ آن کمال می‌شود، و چنین وجودی دیگر واجبِ بالذات و وجودی صِرف که هر کمالی را واجد باشد، نخواهد بود.



الفَصْلُ الرّابِعُ

واجِبُ الوجودِ بِالذّاتِ واجبُ الوجودِ مِنْ جَميعِ الجَهاتِ

إذ لو كانَ غيرَ واجبٍ بالنسبةِ إلى شيءٍ من الكمالاتِ الّتي تُمكنُ له بالامكانِ العامِ، كان ذاجهةٍ إمكانيّةٍ بالنسبةِ إليه، فكان خالياً في ذاتِهِ عنه متساويةً نسبتُهُ إلى وجودِهِ و عدمِهِ، و معناه تقيُّدُ ذاتِهِ بجهةٍ عدميّةٍ، و قد عرفتَ في الفصلِ السابقِ استحالَتَهُ.

الفَصْلُ الخامِسُ

في أنَّ الشَّيءَ مالَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ وَ بطلانِ القَولِ بالأَولَويّةِ

لارَيْبَ أنّ الممكنَ، الّذي يتساوي نسبتُهُ إلى الوجودِ و العدمِ عقلاً، يتوقفُ وجودُهُ على شيءٍ يسمّىٰ علّةً و عدمُهُ على عدمِها.

و هل يتوقّفُ وجودُ الممكنِ على أنْ يُوجِبَ العلّةُ وجودَهُ، و هو الوجوبُ بالغيرِ؟ أو أنّه يوجَدُ بالخُرُوجِ عن حدِّ الاِستواءِ، و إنْ لَمْ يَصِلْ إلى حدِّ الوجوبِ؟ و كذا القولُ في جانِبِ العدمِ، و هو المسمّىٰ بالأولويّةِ؛ و قد قسّموها إلى الأولويّةِ الذاتيّةِ وهي الّتي يقتضيها ذاتُ الممكنِ و ماهيّتُهُ، و غيرِ الذاتيّةِ و هي خلافُها، و قسّموا كُلاًّ منهما إلى «كافيةٍ» في تحققِ الممكنِ و «غيرِ كافيةٍ».



ـ فصل ۴ ـ

واجب‌الوجودِ بالذات، از تمامیِ جهاتْ واجب‌الوجود است

زیرا اگر واجب‌الوجودِ بالذات، نسبت به برخی از کمالاتی که برایش ممکنِ به امکانِ عام است، واجب نباشد، می‌بایست نسبت به آن کمال دارای جهتِ امکانی باشد و در نتیجه باید ذاتاً خالیِ از آن کمال باشد و نسبتش به وجود و عدمِ آن کمال، متساوی باشد. و این به معنای آن است که ذاتِ واجب‌الوجودِ بالذات، مقیّد به جهتی عدمی باشد و حال آنکه در فصلِ پیشین دانستی که چنین چیزی برای واجب محال است.

ـ فصل ۵ ـ

در اینکه شیء تا به حد وجوب نرسد، موجود نمی‌شود، و در بطلانِ قولِ به اولویت

بدون شک، ممکن‌الوجودی که عقلاً نسبتش به وجود و عدم یکسان است، وجودش متوقف بر چیزی است که علت نامیده می‌شود و عدمش متوقف بر عدمِ علت است.

حال سؤال این است که آیا وجودِ ممکن متوقف بر این است که علت، وجودش را ضروری کند؟ که این همان وجوبِ بالغیر است. یا ممکن همین که از حدِّ استواء (تساویِ نسبت به وجود و عدم) خارج شود، موجود می‌شود، گرچه به حدّ وجوب و ضرورت هم نرسد؟ و همینطور در جانبِ عدم. و این وجه دوّم همان است که قول به اولویت نامیده می‌شود. و برخی آن را تقسیم کرده‌اند به: **اولویتِ ذاتی**، یعنی اولویتی که ذات و ماهیتِ ممکن آن را اقتضا می‌کند. و **اولویتِ غیرذاتی**، که برخلافِ قبلی است. و باز هر یک از این دو قسم را تقسیم کرده‌اند به: **اولویتِ کافی در تحققِ ممکن** و **اولویتِ غیرکافی**.

و الأولويّةُ بأقسامِها باطلةٌ:

أمّا الأولويّةُ الذاتيّةُ، فلأنَّ الماهيّةَ قبلَ الوجودِ باطلةُ الذّاتِ لا شيئيّةَ لها حتى تقتضِيَ أولويّةَ الوجودِ كافيّةً او غيرَ كافيةٍ؛ و بعبارةٍ أخرىٰ: الماهيّةُ من حيثُ هي ليستْ إلاّ هي، لا موجودةً و لا معدومةً و لا أيَّ شيءٍ آخَرَ.

و أمّا الاولويّةُ الغيريّةُ، و هي الّتي تأتي من ناحيةِ العلّةِ، فَلِأنّها لمّا لم تَصِلْ إلى حدِّ الوجوبِ لا يخرُجُ بِهَا الممكنُ من حدِّ الاستواءِ، ولا يتعيَّنُ بها له الوجودُ أو العدمُ[1]، ولا ينقطعُ بها السؤالُ: إنّه لِمَ وَقَعَ هذا دونَ ذاك؟؛ و هو الدّليلُ على أنّه لم تتمَّ بعدُ للعلّةِ علّيّتُها.

فتَحصَّلَ: أنّ الترجيحَ إنّما هو بإيجابِ العلّةِ وجودَ المعلولِ، بحيثُ يتعيَّنُ له الوجودُ و يستحيلُ عليه العدمُ، او إيجابِها عدمَهُ؛ فالشيءُ ـ أعني الممكنَ ـ ما لم يَجِبْ لم يُوجَدْ.

خاتمةٌ:

ما تقدَّمَ من الوجوبِ هو الّذي يأتي الممكنَ من ناحيةِ علّتِهِ، و له وجوبٌ آخرُ يلحقُهُ بعدَ تحقُّقِ الوجودِ أو العدمِ، و هو المسمّىٰ بالضرورةِ بشرطِ المحمولِ؛ فالممكنُ الموجودُ محفوفٌ بالضرورتَيْنِ: السابقةِ، و اللاحقةِ.

---

١. و ليس بين استواء الطرفين و تعيّن احدهما واسطةٌ. (منه ره)



ولی اولویت با تمامِ اقسامش باطل است: زیرا در مورد اولویتِ ذاتی می‌گوئیم ماهیت قبل از وجودش، باطلُ الذات است و اصلاً شیئیتی ندارد تا اقتضای اولویتِ وجود داشته باشد، خواه اولویتِ کافی و خواه اولویتِ غیرکافی! و به تعبیر دیگر: ماهیت از آن حیث که ماهیت است چیزی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم و نه هیچ شیء دیگر!

و اما در مورد اولویتِ غیری که از ناحیهٔ علت بیاید می‌گوئیم این نیز باطل است زیرا مادامی که اولویت به حدِّ وجوب نرسد، ممکن از حد استواء خارج نمی‌شود و وجود یا عدم بخاطرِ این اولویت برای ممکن، متعین نمی‌گردد[1] و این سؤال منقطع نمی‌گردد که چرا این جانب (وجود یا عدم) واقع شد و نه آن جانب؟! و این، دلیل بر آن است که هنوز علّیتِ علّت، تمامیت نیافته است.

پس حاصل آنکه ترجیحِ یکی از دو جانب، به این است که علت، وجودِ معلول را ایجاب و ضروری کند به گونه‌ای که وجود برای معلول متعیّن و حتمی شود و عدم برایش محال گردد. و یا علت، عدمِ معلول را ضروری و ایجاب کند. پس شئِ ممکن، مادام که به حدّ وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.

• خاتمه

وجوبی که از آن بحث کردیم، وجوبی است که در ممکن از ناحیهٔ علتش می‌آید. و برای ممکن، وجوب دیگری نیز هست که پس از تحققِ وجود یا عدم، بدان ملحق می‌گردد و این وجوب، **ضرورتِ بشرطِ المحمول** نامیده می‌شود. پس موجودِ ممکن، محفوفِ (پوشیده) به دو ضرورتِ **سابق** و **لاحق** (قبل و بعد) است.

---

۱. و بینِ حالتِ استواءِ طرفین و تعینِ یکی از طرفین، حد وسطی وجود ندارد. (مؤلف)

الفَصلُ السّادسُ

فی مَعانِی الإمكانِ

الإمكانُ المبحوثُ عنه هٰهُنا هو لاضرورةُ الوجودِ و العدمِ بالنسبةِ إلى الماهيَّةِ المأخوذةِ من حيثُ هی، و هو المسمّیٰ بـ«الامكانِ الخاصِ» و «الخاصّيِ».

و قد يُستعملُ الامكانُ بمعنى سلبِ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ، سواءٌ كان الجانبُ الموافقُ ضروريّاً او غيرَ ضروريٍّ؛ فَيُقالُ: الشيءُ الفلانيُّ ممكنٌ ای ليس بممتنعٍ؛ و هو المستعملُ فی لسانِ العامّةِ، أعمُّ من الامكانِ الخاصِّ؛ و لذا يُسمّیٰ «امكاناً عاميّاً» و «عامّاً».

و قد يُستعملُ فی معنیً أخصَّ من ذلك، و هو سلبُ الضروراتِ الذاتيَّةِ و الوصفيَّةِ و الوقتيَّةِ؛ كقولِنا: الانسانُ كاتبٌ بالامكانِ، حيثُ إنّ الانسانيّةَ لاتقتضي ضرورةَ الكِتابةِ، و لم يُؤخَذْ فی الموضوعِ وصفٌ يوجِبُ الضرورةَ، و لا وقتٌ كذلك؛ و تحقُّقُ الامكانِ بهذا المعنیٰ فی القضيّةِ بحسبِ الاعتبارِ العقليّ، بمقايسةِ المحمولِ إلى الموضوعِ، لا ينافي ثبوتَ الضرورةِ بحسبِ الخارجِ بثبوتِ العلّةِ؛ و يسمّی «الامكانَ الأخصَّ».

و قد يُستعملُ بمعنیٰ سلبِ الضرورةِ من الجهاتِ الثّلاثِ و الضرورةِ بشرطِ المحمولِ أيضاً؛ كقولِنا: «زيدٌ كاتبٌ غداً بالامكانِ» و يختصُّ بالامورِ المستقبَلةِ الّتی لم تتحقَّقْ بعدُ حتّیٰ يثبتَ فيها الضرورةُ بشرطِ المحمولِ، و هذا الامكانُ إنّما يثبُتُ بحسبِ الظنِّ و الغفلةِ عن أنّ كلَّ حادثٍ مستقبَلٍ إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ



ـ فصل ۶ ـ

در معانیِ امکان

امکانی که در اینجا از آن بحث می‌کنیم، به معنای سلبِ ضرورتِ وجود و عدم نسبت به ماهیتی است که «مِن حیثُ هی» (مطلَق از هر قیدی) لحاظ می‌شود. و این امکان، امکانِ خاص و خاصّی نامیده می‌شود.

و گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از جانبِ مخالف بکار می‌رود، خواه جانبِ موافقْ ضروری باشد یا غیرضروری. مثلاً گفته می‌شود: فلان شیء ممکن است ـ یعنی ممتنع نیست ـ و این امکان، در لسانِ عامهٔ مردم در معنایی اعم از امکانِ خاص بکار می‌رود و لذا امکانِ عامّی یا عامّ نامیده می‌شود.

و گاهی امکان در معنایی اخصّ از ایندو بکار می‌رود و آن، سلبِ ضرورتهای ذاتی و وصفی و وقتی است. مثل اینکه می‌گوئیم: انسان کاتبِ بالامکان است. و مراد این است که انسانیت اقتضای ضرورتِ کتابت را ندارد، و نیز در موضوعِ قضیه، وصفی و یا وقتی که موجب این ضرورت شود، اخذ نشده است. و تحققِ امکانِ بدین معنا در قضیه که به حسَبِ ملاحظهٔ عقلی و از مقایسهٔ محمول با موضوع حاصل می‌شود، منافاتی با ثبوتِ ضرورت به حسَبِ وجود خارجی بخاطر وجودِ علت، ندارد (یعنی این امکان با وجوبِ بالغیر منافات ندارد) و این امکان، امکانِ اخصّ نامیده می‌شود.

و گاهی امکان به معنای سلبِ ضرورت از جهاتِ سه گانهٔ فوق بعلاوهٔ سلبِ ضرورتِ بشرطِ محمول بکار می‌رود. مثل اینکه می‌گوئیم: «زید فردا ممکن است کاتب باشد». و این امکان، مختصِ امور آینده است که هنوز تحقّق پیدا نکرده‌اند تا ضرورتِ بشرطِ المحمول در آنها تحقّق یابد. و این امکان، صرفاً به حسَبِ ظن و غفلت از این نکته است که هر حادثِ آینده‌ای یا واجب است و یا ممتنع، چراکه هر

لانتهائِهِ إلى عللٍ موجِبةٍ مفروغٍ عنها؛ و يسمّىٰ «الامكانَ الاستقباليَّ».

و قد يُستعملُ الامكانُ بمعنيَيْنِ آخَرَينِ:

أحدُهما : ما يسمَّى الامكانَ الوقوعيَّ، و هو كونُ الشيءِ بحيثُ لا يلزمُ من فرضِ وقوعِهِ مُحالٌ، اى ليس ممتنعاً بالذاتِ او بالغيرِ؛ و هو سلبُ الامتناعِ عن الجانبِ الموافقِ، كما أنّ الامكانَ العامَّ سلبُ الضرورةِ عنِ الجانبِ المخالفِ.

و ثانيهما : الامكانُ الاستعداديُّ، و هو، كما ذكَرُوهُ، نفسُ الاستعدادِ ذاتاً، و غيرُهُ اعتباراً، فانّ تهيُّؤَ الشّيء لأن يصيرَ شيئاً آخَرَ، له نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ، و نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ له؛ فبالاعتبارِ الأوّلِ يسمّىٰ «استعداداً» فيقالُ مثلاً: النطفةُلها استعدادُ أن تصيرَ إنساناً؛ و بالاعتبارِالثاني يسمَّى «الامكانَ الاستعداديَّ» فيقالُ: الانسانُ يمكنُ أن يوجَدَ فى النُّطفةِ.

و الفرقُ بينَهُ و بينَ الامكانِ الذاتيِّ: أنّ الامكانَ الذاتيَّ، كما سيجئ، اعتبارٌ تحليليٌّ عقليٌّ يلحَقُ الماهيَّةَ المأخوذةَ من حيثُ هِيَ، والامكانُ الاستعداديُّ صفةٌ وجوديّةٌ تلحقُ الماهيّةَ الموجودةَ؛ فالامكانُ الذاتيُّ يلحقُ الماهيّةَ الانسانيّةَ المأخوذةَ من حيثُ هي، و الامكانُ الاستعداديُّ يلحقُ النُّطفةَ الواقعةَ فى مَجْرىٰ تكوُّنِ الانسانِ.

و لِذاكانَ الامكانُ الاستعداديُّ قابلاً للشدّةِ والضعفِ، فامكانُ تحقُّقِ الانسانيّةِ فى العَلَقَةِ أقوىٰ منه فى النُّطفةِ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتيِّ، فلاشدّةَ و لا ضعفَ فيه.



حادثه‌ای نهایتاً به عللِ موجبه‌ای منتهی می‌گردد که در هر حال حاصل می‌شوند. و این امکان، امکانِ استقبالی نامیده می‌شود.

و گاهی امکان در دو معنای دیگر استعمال می‌شود:

ـ یکی امکانِ وقوعی است: بدین معنا که شیءِ ممکن، به گونه‌ای است که از فرضِ وقوعش، محالی لازم نمی‌آید یعنی ممتنعِ بالذات یا ممتنعِ بالغیر نیست. و این امکانِ وقوعی، به معنای سلبِ امتناع از جانبِ موافق است، کما اینکه امکانِ عام، سلبِ ضرورت از جانبِ مخالف بود.

ـ دیگری امکان استعدادی است که ذاتاً ـ چنانکه گفته‌اند ـ همان خودِ استعداد است و اعتباراً غیر از خودِ استعداد است. چون وقتی شیئی آمادگی و استعداد دارد که به شیء دیگر تبدیل شود، این آمادگی از سویی با شیءِ مستعِدّ نسبت دارد و از طرفِ دیگر با شیء مستعدٌله نسبت دارد. حال به لحاظِ نسبتِ اوّل، این آمادگی و تهیّؤ، «استعداد» نامیده می‌شود و مثلاً گفته می‌شود که: نطفه استعداد دارد که انسان شود. و به لحاظِ نسبتِ دوّم «امکانِ استعدادی» نامیده می‌شود و گفته می‌شود که: انسان ممکن است که در نطفه پدید آید.

و فرق بین امکانِ استعدادی و امکان ذاتی در این است که امکان ذاتی ـ همانطور که خواهد آمد ـ یک اعتبارِ تحلیلیِ عقلی است که بر ماهیتِ مِن حَیثُ هی (فی نفسه و عاری از قید) عارض و ملحق می‌شود. ولی امکانِ استعدادی، یک صفتِ وجودی است که بر ماهیتِ موجوده، ملحق می‌گردد. پس امکان ذاتی، چیزی است که بر ماهیتِ انسان ـ مثلاً ـ از آن حیث که انسان است عارض می‌شود. ولی امکانِ استعدادی بر نطفه‌ای که در مسیر و مجرای پیدایش انسان واقع شده، عارض می‌شود.

و لذا امکان استعدادی قابلِ شدت و ضعف است. مثلاً امکانِ تحقق انسانیّت در علقه، قویتر از امکانِ آن در نطفه است. به خلافِ امکانِ ذاتی که شدت و ضعف در آن راه ندارد.

و لِذا أيضاً، كان الامكانُ الاستعداديُّ يقبلُ الزّوالَ عن الممكنِ، فـانّ الاسـتعدادَ يزولُ بعدَ تحقُّقِ المستعدِّ له بالفعلِ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتيّ فانّه لازمُ الماهيّةِ، هو مَعَها حيثُما تحقَّقَتْ.

و لِذا أيضاً كان الامكانُ الاستعداديُّ، و محلُّهُ المادّةُ بالمعنَى الأعمِّ،[1] يتعيَّنُ مَعَهُ الممكنُ المستعدُّ لَهُ، كالانسانيّةِ الّتى تستعدُّ لهـا المـادّةُ؛ بـخلافِ الامكـانِ الذاتيِّ الذي فى الماهيّةِ، فانّه لا يتعيَّنُ معه لها الوجودُ او العدمُ.

و الفرقُ بينَ الامكانِ الاستعداديِّ و الوقوعيِّ: أنّ الاستعداديَّ إنّما يكونُ فى المادّيّاتِ و الوقوعيُّ أعمُّ مورداً.



الفصْلُ السّابِـعُ

فى أنّ الإمكانَ اعتبارٌ عقليّ، و أنّه لازمٌ لِلماهيةِ

أمّا أنّه اعتبارٌ عقليٌّ، فلانّهُ يَلْحقُ الماهيّةَ المأخوذةَ عقلاً مع قطعِ النَّظرِ عـنِ الوجودِ والعدمِ، و الماهيّةُ المأخوذةُ كذلك اعتباريّةٌ بـلا رَيْبٍ، و هـذا الاعـتبارُ العقليُّ لا يُنافي كونَها بحسبِ نفسِ الأمرِ إمّا موجودةً او معدومةً. ....

---

۱. المادّة بالمعنى الأعم تشمل المادّة بالمعنى الأخصِ، و هى الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كمادّة العناصر لصورها؛ و تشمل متعلق النفس المجرّدة ، كالبدن للنفس الناطقة ؛ و تشمل الموضوع، كالجسم للمقادير والكيفيات. (منه ره)



و لذا ـ همچنین ـ امکانِ استعدادی از ممکن، زوال‌پذیر است، چرا که استعداد، پس از فعلیت و تحقق مستعدّله، از بین می‌رود، به خلافِ امکانِ ذاتی که لازمهٔ ماهیت است و هر کجا ماهیّت محقق باشد، امکانِ ذاتی نیز همراه آن است. و لذا ـ همچنین ـ با وجودِ امکانِ استعدادی که محلِ آن مادهٔ بالمعنی‌الاعم[1] است، ممکنِ مستعدّله نیز متعیّن و مشخص می‌شود مثل انسانیّتی که ماده، استعداد آن را دارا باشد. به خلافِ امکانِ ذاتی‌ای که در ماهیت است. چرا که با این امکانِ ذاتی، وجود یا عدم هیچیک برای ماهیت، متعیّن نیست.

و فرق بین امکانِ استعدادی و امکانِ وقوعی در این است که امکانِ استعدادی فقط در مادیّات است، ولی امکانِ وقوعی اعم است (هم در مادیات و هم در مجردات، تحقق دارد).



ـ فصل ۷ ـ

در اینکه امکان، اعتبارِ عقلی است و لازمهٔ ماهیت است

و اما دلیل بر اینکه امکان، یک ملاحظه و اعتبار عقلی است، این است که امکان صفتی است که بر ماهیتی که عقلاً مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، با قطع نظر از وجود و عدم، ملحق می‌شود و چنین ماهیتی بدون شک اعتباری است. پس اوصافی هم که با این لحاظ بدان (ماهیت) ملحق می‌شود، بدون تردید اعتباری است. و این ملاحظه و اعتبارِ عقلی منافات ندارد با اینکه ماهیت به حسَبِ واقع، یا موجود باشد و یا معدوم.

---

۱. مادهٔ به معنای اعم، شاملِ مادهٔ به معنای اخص می‌شود که همان جوهری است که قابلیتِ صورتهای منطبعهٔ در خودش را دارد مثل مادهٔ عناصر که صورتهای عنصری را می‌پذیرد. و نیز شاملِ متعلَّقِ نفس مجرده می‌شود مثل مادهٔ بدن برای نفس ناطقه، و همچنین شاملِ موضوعِ عرض می‌شود مثل جسم برای مقادیر (طول و عرض و عمق) و کیفیات. (مؤلف)

و لازمُهُ كونُها محفوفةً بوجوبَيْنِ او امتناعَيْنِ.

و أمّا كونُهُ لازماً للماهيَّةِ، فلأنّا إذا تَصَوَّرْنَا الماهيَّةَ من حيثُ هى، مع قطع النظرِ عن كلِّ ماسواها، لم نَجِدْ معها ضرورةَ وجودٍ او عدمٍ، و ليسَ الامكانُ إلاّ سلبَ الضرورتَيْنِ، فهى بذاتِها ممكنةٌ. و أصلُ الامكانِ و إن كانَ هذين السلبَيْنِ، لكنَّ العقلَ يَضَعُ لازمَ هذينِ السَّلْبَيْنِ، و هو استواءُ النسبةِ، مكانَهما؛ فيعودُ الامكانُ معنىً ثبوتيّاً، و إن كانَ مجموعُ السلبَينِ منفيّاً.

الفصلُ الثامنُ

في حَاجَةِ المُمكنِ إلَى العِلّةِ و ما هِيَ علّةُ احْتياجِه إليها؟

حاجةُ الممكنِ إلى العلّةِ من الضروريّاتِ الأوّليّةِ، الّتى مجرّدُ تصوُّرِ موضوعِها و محمولِها كافٍ في التصديقِ بها؛ فَإنَّ مَنْ تصوَّرَ الماهيَّةَ الممكنةَ المتساويةَ النسبةَ إلى الوجودِ و العدمِ، و تصوَّرَ توقُّفَ خروجِها من حدِّ الاستواءِ إلى أحدِ الجانبينِ على أمرٍ آخَرَ يُخرِجُها منه إليه لم يَلْبَثْ أن يصدِّقَ به.

و هل علّةُ حاجة الممكنِ إلى العلّةِ هى الامكانُ، اوالحدوثُ؟ الحقّ هوالأوّلُ، و به قالتِ الحُكماء.

و استُدِلَّ عليه بأنّ الماهيَّةَ باعتبارِ وجودِها ضروريّةُ الوجودِ، و باعتبارِ عدمِها ضروريّةُ العدمِ، و هاتانِ الضرورتانِ بشرطِ المحمولِ، و ليسَ الحدوثُ إلاّ ترتُّبَ إحدىَ الضرورتَيْنِ على الأُخرىٰ، فانّه كونُ وجودِ الشيءِ بعدَ عدمِهِ،



و لازمهٔ امکان این است که ماهیت، محفوف (پوشیده) به دو وجوب و یا دو امتناع باشد. و امّا اینکه امکان لازمهٔ ماهیت است بدین دلیل است که ما وقتی ذاتِ ماهیت را ـمن حیث هی ـ تصور می‌کنیم یعنی آنرا با قطع نظر از همهٔ چیزهای دیگر در نظر می‌گیریم، ضرورتِ وجود یا ضرورتِ عدم را در آن نمی‌بینیم و از طرفی امکان هم چیزی جز همین سلبِ دو ضرورت نیست. پس ماهیت بلحاظِ ذات، ممکن است. و اصلِ امکان گرچه همین دو سلب است ولی عقل لازمهٔ این دو سلب یعنی استواءِ نسبت را بجای آندو قرار می‌دهد و در نتیجه امکان، مفهومی ثبوتی پیدا می‌کند، هر چند که مجموعِ دو تا سلب، منفی و عدمی است.

ـ فصل ۸ ـ

در باب نیازِ ممکن به علت و اینکه علتِ احتیاجش به علت، چیست؟

نیازِ ممکن به علت، از ضروریات و بدیهیاتِ اولیه‌ای است که صِرفِ تصور موضوع و محمولِ آنها، برای تصدیقِ آنها کافی است. چون اگر کسی ماهیتِ ممکن را که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، تصوّر کند و نیز تصور کند که خروج ماهیت از حدِّ استواء به یکی از دو جانب، متوقف بر امر دیگری است که ماهیت را از حد استواء به یکی از دو جانب، خارج کند، (چنین کسی) بدون درنگ این مطلب را تصدیق خواهد کرد. و حال سؤال این است که علتِ نیازِ ممکن به علّت، امکان است یا حدوث؟ قولِ حق، اوّلی (امکان) است و فیلسوفان نیز بدان قائل شده‌اند.

و استدلالِ حکما بر این مدعیٰ این است که ماهیت، به لحاظِ موجودیتش، ضروری‌الوجود است و باعتبارِ معدومیتش ضروری العدم است. و این دو ضرورت، ضرورتِ بشرط المحمول‌اند و حدوث، چیزی جز مترتب شدن یکی از این دو ضرورت بر دیگری نیست، چون «حدوث» همان بودنِ وجودِ شیء بعد از عدمش

و معلومٌ أنَّ الضرورةَ مناطُ الغِنىٰ عن السببِ و ارتفاعِ الحاجةِ، فما لم تُعْتَبَرِ الماهيّةُ بامكانِها لم يرتفعِ الوجوبُ، و لم تحصُلِ الحاجةُ إلى العلّةِ.

برهانٌ آخرُ: إنَّ الماهيّةَ لا تُوجَدُ إلاّ عن ايجادٍ من العلّةِ، و إيجادُ العلّةِ لها متوقّفٌ على وجوبِ الماهيّةِ المتوقّفِ على إيجابِ العلّةِ، و قد تَبَيَّنَ ممّا تقدَّمَ، و إيجابُ العلّةِ متوقّفٌ على حاجةِ الماهيّةِ إليها، و حاجةُ الماهيّةِ إليها متوقّفةٌ على إمكانِها؛ إذ لو لم تُمكنْ، بأن وَجَبَتْ اَوِ امْتَنَعَتْ، استغنَتْ عن العلّةِ بالضرورةِ؛ فلحاجَتِها توقّفٌ مّا على الامكانِ بالضرورةِ؛ ولو توقّفَتْ معذلك على حدوثِها، وهو وجودُها بعدالعدمِ، سواءٌ كانَالحدوثُ علّةً و الامكانُ شرطاً، او عدمُهُ مانعاً، اوكان الحدوثُ جزءَ علّةٍ و الجزءُ الأخرُ هو الامكانُ، او كانَ الحدوثُ شرطاً، او عدمُهُ الواقعُ في مرتبتِهِ مانعاً؛ فعلى أيِّ حالٍ يلزمُ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِهِ بمراتِبَ. و كذا لو كان وجوبُها او إيجابُ العلّةِ لها هو علّةُ الحاجةِ بوجهٍ.

فلم يبقَ إلاّ ان يكونَ الامكانُ وحدَهُ علّةً للحاجةِ، إذ ليس في هذهِ السلسلةِ المتصلةِ المترتّبةِ عقلاً قبلَ الحاجةِ إلاّ الماهيّةُ و إمكانُها.

و بذلك يندفعُ ما احْتَجَّ به بعضُ القائلينَ بأنّ علّةَ الحاجةِ إلى العلّةِ هو الحدوثُ دونَ الامكانِ، من أنّه لو كانَ الامكانُ هو العلّةَ دونَ الحدوثِ، جازَ أن يُوجَدَ القديمُ الزمانيُّ، و هوالّذي لا أوّلَ لوجودِهِ و لا آخِرَ له؛ و معلومٌ أنّ فَرْضَ دوامِ وجودِهِ يُغنيهِ عنالعلّةِ، إذ لا سبيلَ للعدمِ إليه حتىٰ



می‌باشد. و معلوم است که ضرورت، ملاک و مناطِ غنای از سبب و مرتفع شدنِ نیازمندی است. پس اگر ماهیت، با صفتِ امکانش ملاحظه نشود، وجودش مرتفع نمی‌شود و حاجتِ به علت، برایش حاصل نمی‌گردد.

استدلال دیگر: این است که ماهیت هیچگاه موجود نمی‌شود مگر با ایجادِ از جانبِ علّت. و ایجادِ علت مَر ماهیت را متوقف بر وجوبِ ماهیت است و این وجوب، متوقف بر ایجابِ علت است. و این نکات از مطالب قبلی بدست آمد. و ایجابِ علتْ متوقف بر حاجتِ ماهیت به علّت است. و حاجتِ ماهیت متوقف بر امکانِ ماهیت است. زیرا اگر ماهیت، ممکن نباشد بلکه واجب یا ممتنع باشد، بدیهی است‌که از علّت بی‌نیاز خواهد بود. پس بالبداهة حاجتمندیِ ماهیت، متوقف بر امکان است. و اگر در عین حال متوقف بر حدوثِ ماهیت یعنی وجودِ بعد از عدم هم باشد، چه حدوث علت باشد و امکان شرطِ آن باشد یا عدمِ امکان مانع باشد، و یا حدوث جزءِ علت باشد و جزءِ دیگرِ آن امکان باشد و یا حدوثْ شرط باشد یا عدمِ حدوث که در مرتبهٔ خود حدوث واقع است، مانع باشد، در هر یک از این حالات، تقدمِ شیء بر خودش به چندین مرتبه لازم می‌آید. و همینطور اگر وجوبِ ماهیت یا ایجابِ علت نسبت به ماهیت، به گونه‌ای علتِ نیازمندی باشد، تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید.

پس هیچ فرضی باقی نمی‌ماند مگر اینکه «امکان» بتنهایی علتِ نیازمندی باشد. زیرا در این سلسلهٔ مذکور که عقلاً همگی متصل و مترتب بر یکدیگر هستند، قبل از حاجت، چیزی جز ماهیت و امکانش وجود ندارد.

و با این بیان، استدلالِ برخیِ از کسانی که گفته‌اند علتِ نیازمندی به علت، حدوث است و نه امکان، مندفع می‌گردد. اینان گفته‌اند اگر امکان، علتِ احتیاج باشد و نه حدوث بایستی جایز و ممکن باشد که قدیم زمانی محقق باشد و مراد از قدیم زمانی آن است که اوّل و آخری برای وجودش نیست. در حالی که روشن است که فرضِ دوامِ وجودِ چنین موجودی، آن را از علّت بی‌نیاز می‌کند، زیرا عدم در آن راه ندارد تا

يحتاجَ إلى ارتفاعِهِ.

وجهُ الاندفاعِ: أنّ المفروضَ أنّ ذاتَهُ هو المَنشأُ لحاجتِهِ، و الذاتُ محفوظةٌ مع الوجودِ الدائمِ، فلهُ على فرضِ دوامِ الوجودِ حاجةٌ دائمةٌ فى ذاتِهِ، و إن كانَ مع شرطِ الوجودِ له بنحوِ الضرورةِ بشرطِ المحمولِ مستغنياً عن العلّةِ، بمعنى ارتفاعِ حاجتِهِ بها.

وأيضاً سَيَجىءُ: أنّ وجودَ المعلولِ، سواءٌ كانَ حادثاً اوقديماً، وجودٌ رابطٌ، متعلّقُ الذاتِ بعلّتِهِ، غيرُ مستقلٍّ دونَها؛ فالحاجةُ إلى العلّةِ ذاتيّةٌ ملازمةٌ له.



الفَصْلُ التّاسِعُ

المُمكِنُ مُحتاجٌ إلىٰ علّتِهِ بقاءً كما أنّهُ مُحتاجٌ إليها حُدوثاً

و ذلك: لأنّ علّةَ حاجتِهِ إلى العلّةِ إمكانُه اللازمُ لماهيّتِهِ، و هى محفوظةٌ معه فى حالِ البقاءِ، كما أنّها محفوظةٌ معه فى حالِ الحدوثِ، فهو محتاجٌ إلى العلّةِ حدوثاً و بقاءً، مستفيضٌ فى الحالينِ جميعاً.

برهانٌ آخر: إنّ وجودَ المعلولِ ـ كما تكرّرتِ الاشارةُ إليه و سيجىءُ بيانُهُ ـ وجودٌ رابطٌ، متعلقُ الذاتِ بالعلّةِ، متقوّمٌ بها، غيرُ مستقلٍ دونَها؛ فحالُهُ فى الحاجة إلى العلّةِ حدوثاً و بقاءً واحدٌ و الحاجةُ ملازمةٌ.

و قد استدلّوا: على استغناء الممكنِ عن العلّةِ فى حالِ البقاءِ بأمثلةٍ عاميّةٍ؛ كمثالِ البِناءِ و البَنّاءِ، ....



محتاجِ به ارتفاع و زوالِ عدم باشد.

و امّا وجهِ اندفاع این قول این است که طبق فرض، ذاتِ موجودِ ممکن، منشأِ نیازمندی به علّت است و چنین ذاتی، همواره (حتی) با وجودِ دائمی محفوظ است. پس به فرض که ممکن، وجودش دائمی باشد، باز هم نیازمنديِ دائمی در ذاتش افتاده است. هر چند اگر بنحو ضرورت بشرط‌المحمول، وجود را برایش شرط کنیم، از علّت مستغنی است، بدین معنا که در این حال، حاجتش توسط علتش (طبق فرض) برطرف شده است. و نیز این مطلب خواهد آمد که وجودِ معلول، خواه حادث باشد و خواه قدیم، وجودِ رابط است. و ذاتش متعلق به علتش می‌باشد و بدون علت، هیچ استقلالی ندارد. پس حاجتِ به علت، ذاتيِ معلول و ملازمِ با آن است.



ـ فصل ۹ ـ

ممکن همانطور که در حدوثش، محتاج علت است، در بقائش نیز محتاج است.

دلیل این مدعی اینست که علتِ احتیاجِ به علّت، امکانِ معلول است که لازمهٔ ماهیتش می‌باشد و این ماهیت، در حالِ بقاء همراهِ ممکن است، کما اینکه در حالِ حدوث هم همراهِ آن است، پس ممکن، هم در حدوث و هم بقاء، محتاجِ علت است و در هر دو حال، از علت استفاضه می‌کند.

برهانِ دیگر: وجودِ معلول ـ همانطور که مکرراً بدان اشاره شد و بیانش خواهد آمد ـ وجودی رابط است و ذاتاً تعلّق به علتش دارد و متقوم به علت می‌باشد و بدون علت، استقلالی ندارد. پس، حالِ وجودِ معلول در نیازمندی به علت، چه در حدوث و چه در بقاء، یکسان است و نیازمندی، ملازمِ آن است. برخی برای بی‌نیازيِ ممکن از علت در حالتِ بقاء، با مثالهایی عامیانه استدلال کرده‌اند از قبیل، مثالِ بِناء و بَنّاء،

حيثُ إنَّ البِناءَ يحتاجُ في وجودِهِ إلى البَنّاءِ، حتّىٰ إذا بَناهُ استغنىٰ عنه في بقائِهِ.

و رُدَّ : بأنَّ البَنّاءَ ليس علّةً موجِدةً للبِناءِ؛ بل حركاتُ يدِهِ عللٌ مُعِدّةٌ لحدوثِ الاجتماعِ بينَ أجزاءِ البِناءِ؛ و اجتماعُ الأجزاءِ علّةٌ لحدوثِ شكلِ البِناءِ، ثمَّ اليبوسةُ علّةٌ لبقائِهِ مدّةً يُعْتَدُّ بها.

خاتمةٌ

قد تبيَّنَ من الأبحاثِ السابقةِ: أنّ الوجوبَ و الامكانَ و الامتناعَ كيفيّاتٌ ثلاثٌ لِنِسَبِ القضايا؛ و أنَّ الوجوبَ و الامكانَ أمرانِ وجوديّانِ، لمطابَقَةِ القضايا الموجَّهةِ بهما للخارجِ مطابقةً تامّةً بما لها من الجهةِ؛ فهما موجودانِ لكنْ بوجودِ موضوعِهما لابوجودٍ مُنحازٍ مستقلٍّ، فهما كسائرِ المعانِي الفلسفيّةِ، من الوحدةِ و الكثرةِ، والقدمِ والحدوثِ، والقُوّةِ و الفعلِ، و غيرِها، أوصافٌ وجوديّةٌ موجودةٌ للموجودِ المطلقِ، بمعنىٰ كونِ الاتصافِ بها في الخارجِ و عروضِها في الذهنِ؛ و هي المسمّاةُ بـ«المعقولاتِ الثانيةِ» باصطلاحِ الفلسفةِ.

و ذَهَبَ بعضُهم إلى كونِ الوجوبِ و الامكانِ موجودَينِ في الخارجِ بوجودٍ منحازٍ مستقلٍ، و لا يُعْبَؤُ به. هذا في الوجوبِ والامكانِ، و أمّا الامتناعُ فهو أمرٌ عدميٌّ بلاريبٍ.

هذا كلُّه بالنظرِ إلى اعتبارِ العقلِ الماهيّاتِ و المفاهيمَ موضوعاتٍ



چراکه به نظر اینان، بِناء (ساختمان) در وجودش (حدوثش) احتیاج به بَنّاء (سازنده) دارد، امّا وقتی بنّاء ساختمان را ساخت، ساختمان در بقائش از بنّاء بی‌نیاز می‌شود.

و این سخن مردود است زیرا بنّاء، علتِ ایجادکنندهٔ ساختمان نیست، بلکه حرکاتِ دستش، عللِ اعدادی برای حدوثِ اجتماعِ بین اجزاءِ ساختمان است و اجتماع اجزاء، علتِ پیدایشِ شکلِ ساختمان است و سپس خُشکیِ (چسبندگی) مصالح، علتِ بقاءِ ساختمان در طولِ مدّتی قابل ملاحظه می‌باشد.

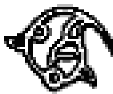
خاتمه

از بحثهای قبلی روشن شد که وجوب و امکان و امتناع، کیفیت‌های سه گانه‌ای برای نسبت‌های قضایا هستند. و روشن شد که وجوب و امکان، دو امر وجودی هستند، زیرا قضایایی که جهتشان، وجوب و امکان است، با خارج مطابقت دارند و این مطابقت، تامّ و کامل است و همراه با همان جهتی است که در این قضایا موجود است. پس این دو جهت (وجوب و امکان) وجودی هستند و البته وجودشان، به وجودِ همان موضوعشان است، نه اینکه وجودی جداگانه و مستقل داشته باشند. پس وجوب و امکان، ـ همانند سایر معانیِ فلسفی همچون وحدت و کثرت و قِدَم و حدوث و قوّه و فعل و غیر اینها ـ اوصافی وجودی هستند که برای موجودِ مطلق، وجود دارند. بدین معنا که اتّصاف به این اوصاف در خارج است و عروضشان در ذهن است. و اینها همان مفاهیمی هستند که در اصطلاحِ فلسفه، معقولات ثانیه [فلسفی] نامیده می‌شوند.

و برخی از فلاسفه گفته‌اند که وجوب و امکان، در خارج موجودند و وجودشان، جداگانه و مستقل است، ولی بدین قول، اعتنایی نشده و نمی‌شود. این سخنان در مورد وجوب و امکان بود، و امّا امتناع، بدون تردید، امری عدمی است.

همهٔ این مطالب، ناظر به آنجاست که عقل، ماهیات و مفاهیم را به عنوانِ موضوعِ

للاحكامِ؛ و أمّا بالنظرِ إلى كونِ الوجودِ هو الموضوعَ لها حقيقةً لأصالتِهِ، فالوجوبُ: كونُ الوجودِ فى نهايةِ الشّدةِ قائماً بنفسِه مستقلاً فى ذاتِه عَلَى الاطلاقِ، كما تقدَّمتِ الاشارةُ إليه؛ و الامكانُ: كونُه متعلِّقَ النفسِ بغيرِه متقوّمَ الذاتِ بسواهُ، كوجودِ الماهيّاتِ، فالوجوبُ و الامكانُ وصفانِ قائمانِ بالوجودِ غيرُ خارجَيْنِ من ذاتِ موضوعِهما.



احکامِ مذکور در نظر بگیرد، و امّا اگر وجود را حقیقتاً به عنوانِ موضوع برای احکامِ مذکور در نظر بگیریم، چراکه اصیل، وجود است (نه ماهیّت) در این صورت، معنای وجوب این است که وجود در نهایتِ شدت است و قائم به خویش و ذاتاً و بدون هر تقیّدی مستقلّ است، کما اینکه بدان اشاره شد. و معنای امکان این است که وجودِ (ممکن) ذاتاً متعلّقٍ به غیر است و ذاتش متقوم به دیگری است مثلِ وجودِ ماهیات. پس وجوب و امکان دو وصفی هستند که قائم به وجودند و از ذاتِ موضوعشان خارج نیستند.



المَرحلَةُ الخامِسةُ

في الماهيّـةِ و أَحكامِها

الفَصلُ الأوّلُ

الماهيّةُ مِنْ حَيثُ هِيَ لَيسَتْ إلاّ هِيَ

الماهيّةُ ـ و هی ما يقالُ فی جوابِ ما هُو ـ لمّا كانتْ تَقبلُ الاتصافَ بأنّها موجودةٌ أو معدومةٌ، أو واحدةٌ أو كثيرةٌ، أو كليّةٌ أو فردٌ، و كذا سائرُ الصفاتِ المتقابلةِ، كانتْ فی حدِّ ذاتِها مسلوبةً عنها الصفاتُ المتقابلةُ.

فالماهيّةُ من حيثُ هی ليستْ إلاّ هی، لا موجودةً و لا لاموجودةً، و لا شيئاً آخرَ؛ و هذا معنی قولِهم: إنَّ النقيضَيْنِ يرتفعانِ عن مرتبةِ الماهيّةِ، يُريدونَ بِهِ: أنّ شيئاً من النقيضينِ غيرُ مأخوذٍ فی الماهيّةِ، و إنْ كانتْ فی الواقعِ غيرَ خاليةٍ عن أحدِهما بالضرورةِ.

فماهيّةُ الانسانِ ـ و هی الحيوانُ الناطقُ ـ مثلاً و إن كانتْ إمّا موجودةً

مرحلهٔ پنجم

در ماهیت و احکامِ آن

و در این مرحله هشت فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

ماهیت از حیثِ ذاتش، چیزی جز خودش نیست

ماهیت ـ که در جوابِ «ماهو» گفته می‌شود ـ چون اتّصاف به موجودیت یا معدومیت یا وحدت یا کثرت یا کلیّت یا فردیت را قبول می‌کند و نیز سایر صفاتِ متقابل را می‌پذیرد، معلوم می‌شود که در ذاتِ خودش فاقد این صفاتِ متقابل است و همهٔ این صفات از ذاتِ ماهیت مسلوب‌اند.

پس ماهیّت ـ از حیثِ ذاتش ـ جز خودش نیست[1]؛ نه موجود است و نه غیر موجود و نه چیز دیگر. و همین است معنای قول فلاسفه که می‌گویند: نقیضین از مرتبهٔ ماهیت، مرتفع‌اند. مرادِ آنها این است که هیچیک از نقیضین در حاقِّ ماهیت، مأخوذ نیستند، گرچه بدیهی است که در واقع، خالی از یکی از آندو نمی‌باشد (بالاخره ماهیت یا موجود است یا معدوم)[2].

بنابراین، ماهیتِ انسان که همان حیوانِ ناطق است ـ مثلاً ـ گرچه یا موجود است و

---

۱. برخی از این معنا تعبیر کرده‌اند به «لَیسیّتِ مجامعه»، ر.ک: متافیزیک، دکتر مهدی حائری، ص ۵۸.

۲. ر.ک: الهیات شفا، مقالهٔ ۵، فصل ۱، ص ۱۹۷، طبع کتابخانه آیةالله نجفی مرعشی(ره)

و إمّا معدومةً، لا يجتمعانِ و لا يرتفعانِ؛ لكن شيئاً من الوجودِ و العدمِ غيرُ مأخوذٍ فيها. فللانسانِ معنىً، و لكلٍّ من الوجودِ و العدمِ معنىً آخرُ؛ و كذا الصفاتُ العارضةُ، حتّى عوارضِ الماهيّةِ، فلماهيّةِ الانسانِ مثلاً معنىً، و للامكانِ العارضِ لها معنىً آخرُ و للاربعةِ، مثلاً معنىً، و للزوجيّةِ العارضةِ لها معنىً آخرُ.

و مُحصَّلُ القولِ: أنّ الماهيّةَ يُحملُ عليها بالحملِ الأوّليّ نفسُها، و يُسلبُ عنها بِحسبِ هذا الحملِ ما وراءَ ذلك.

الفَصْلُ الثّاني

في إعتبارات الماهيّةِ و ما يَلحَقُ بِها مِن المَسائِلِ

للماهيّةِ بالاضافةِ إلى ما عَداها ـ مِمّا يُتصوَّرُ لُحُوقُهُ بها ـ ثلاثُ اعتباراتٍ: إمّا أن تُعتبرَ بشرطِ شيءٍ، أو بشرطِ لا، أولا بشرطِ شيءٍ؛ و القسمةُ حاصرةٌ.

أمّا الاوّلُ: فأنْ تؤخَذَ بما هي مقارنةٌ لما يَلحقُ بها من الخصوصيّاتِ، فَتَصدقُ على المجموعِ؛ كالانسانِ المأخوذِ مع خصوصيّاتِ زيدٍ، فَيَصدقُ عليه.

و أمّا الثاني : فأنْ يُشترطَ معها أن لا يكونَ ....

معدوم، و این دو نه اجتماع می‌کنند و نه مرتفع می‌شوند، امّا هیچیک از وجود و عدم در ماهیتِ انسان مأخوذ نیستند. یعنی انسان برای خودش معنایی دارد، و هر یک از وجود و عدم هم برای خودشان معنایی دارند. و همینطورند صفاتِ دیگری که عارض می‌شوند (مثل علت و معلول) و حتی عوارضِ ماهیت نیز همین‌گونه‌اند. و لذا ماهیتِ انسان (مثلاً) برای خودش معنایی دارد و امکانی که عارض بر ماهیت انسان می‌شود، معنایی دیگر دارد ـ و نیز چهار ـ مثلاً ـ معنایی دارد و زوجیّتی که عارض بر چهار می‌شود، معنایی دیگر دارد.

و حاصلِ کلام این است که بلحاظِ حمل اوّلی، بر ماهیت فقط خودش حمل می‌شود و هر چیزی غیر از خودش، بلحاظِ این حمل، از ماهیت سلب می‌شود.



ـ فصل ۲ ـ

در اعتباراتِ ماهیت و مسائلی که به آنها ملحق می‌شود[1]

ماهیت نسبت به غیر خودش ـ یعنی آنچه لحوقش به ماهیت تصور می‌شود ـ سه گونه اعتبار و لحاظ می‌شود: یا «بشرطِ شیء» لحاظ می‌گردد، یا «بشرطِ لا» و یا «لا بشرطِ شیء» و این قسمت، حاصِر است (یعنی فرضِ چهارم ندارد).

و امّا لحاظِ اول (بشرط شیء): بدین گونه است که ماهیت را از آن لحاظ که مقارن و همراهِ چیزی است که بدان ملحق است یعنی همراه با خصوصیاتِ مورد نظر، اعتبار کنیم، که در این صورت ماهیت بر مجموعِ این امور ملحوظه صدق می‌کند، مثل «انسان» که با خصوصیاتِ زید لحاظ شود و در نتیجه بر زید صادق می‌شود.

و امّا لحاظِ دوم (بشرطِ لا) این است که شرط شود با ماهیتِ مورد نظر، غیر آن

۱. ر.ک: همان، مقالهٔ ۵، فصل ۱، ص ۲۰۴.

معها غيرُها؛ و هذا يُتصوّرُ على قسمَيْنِ: أحدِهما؛ أن يُقصَرَ النظرُ فى ذاتِها، و أنّها ليستْ إلاّ هى، و هو المرادُ من كونِ الماهيّةِ بشرطِ لا فى مباحثِ الماهيّةِ، كما تقدمَ. و ثانيهما: أن تُؤخذَ الماهيّةُ وحدَها، بحيثُ لَوْ قارَنَها أيُّ مفهومٍ مفروضٍ، كانَ زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكونُ إذا قارنَها جزءً من المجموعِ «مادّةً» لَهُ، غيرَ محمولةٍ عليهِ.

و أمّا الثالثُ : فأن لا يُشترطَ معها شيءٌ؛ بل تؤخَذَ مطلقةً، مع تجويزِ أن يُقارنَها شيءٌ، او لا يقارنَها.

فالقسمُ الأوّلُ هو الماهيّةُ بشرطِ شيءٍ و تُسمَّى «المخلوطةَ» و القسمُ الثانى هو الماهيةُ بشرطِ لا، و تُسمَّى «المجرّدةَ» و القسمُ الثالثُ هو الماهيّةُ لا بشرطٍ و تُسمَّى «المطلقةَ».

و الماهيّةُ الّتى هى المَقْسَمُ للأقسامِ الثلاثةِ هى الكلّيُ الطبيعيُ، و هى التي تعرضُها الكليّةُ فى الذهنِ فتقبلُ الانطباقَ على كثيرينَ؛ و هى موجودةٌ فى الخارجِ، لوجودِ قِسمَينِ من أقسامِها، أعني المخلوطةَ و المطلقةَ فيه، و المَقْسَمُ محفوظٌ فى أقسامِهِ موجودٌ بوجودِها.

و الموجودُ منها فى كلِّ فردٍ غيرُ الموجودِ منها فى فردٍ آخرَ بالعددِ؛ و لو كان واحداً موجوداً بوحدتِهِ فى جميعِ الأفرادِ، لكان الواحدُ كثيراً بعينِهِ؛

همراه نباشد. و این بدو گونه متصوَّر است: یکی اینکه نظر فقط به ذاتِ ماهیت بشود و اینکه ماهیت جز خودش نیست. و این، همان است که در مباحثِ ماهیت ـ چنانکه گذشت ـ از ماهیتِ بشرطِ لا قصد می‌شود. و دیگر اینکه ماهیت به تنهایی اخذ شود به گونه‌ای که هر مفهومِ فرضیِ دیگری که با آن مقارن شود، زائد بر آن و غیر داخلِ در آن باشد که در نتیجه اگر جزئی از مجموع (مثلِ نوعِ انسان که مجموعِ حیوان و ناطق است) با ماهیت (مقایسه شود) مقارن گردد، مادهٔ آن[1] ماهیت محسوب شود و غیرِ محمولِ بر آن باشد. (مثل: حیوان نسبت به انسان که ماده است و ناطق نسبت به انسان که صورت است).

و امّا لحاظِ سوم (لا بشرطَ شیء) این است که چیزی همراهِ ماهیت شرط نشود بلکه مطلَق اخذ شود با این تجویز که چیزی با ماهیت مقارن باشد یا مقارن نباشد.

حاصل آنکه قسمِ اول ماهیتِ بشرطِ شیء است که ماهیتِ مخلوطه نامیده می‌شود. و قسمِ دوم ماهیتِ بشرطِ لا است که ماهیتِ مجرده نامیده می‌شود. و قسم سوّم ماهیتِ لا بشرط است که ماهیتِ مطلقه نامیده می‌شود.

و ماهیتی که مَقسَم برای این اقسامِ سه گانه است، کلّیِ طبیعی است، یعنی ماهیتی که در ذهن، کلّیت بر آن عارض می‌شود و لذا بر کثیرین منطبق می‌گردد. و این مَقسَم (کلی طبیعی) در خارجِ ذهن موجود است چراکه دو قِسم از اقسامش یعنی مخلوطه و مطلقه، در خارجِ ذهن موجودند و می‌دانیم که همواره مَقسَم در اقسامش محفوظ و به واسطهٔ وجودِ اقسامش، موجود است.

و آنچه از کلی طبیعی در فردی موجود است از حیثِ عدد غیر از آن است که در فردِ دیگر موجود است. و اگر کلیِ طبیعی واحد یگانه‌ای بود که با حفظِ وحدتش در تمامِ افرادِ ماهیت موجود می‌بود، بایستی واحد، عیناً کثیر می‌شد و این، محال است.

---

۱. این نکته در خصوصِ ماده نیست، بلکه در صورت نیز جاری است. (غ)

و هو محالٌ، و كان الواحدُ بالعددِ متصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ؛ و هو محالٌ.

الفَصْلُ الثّالِثُ

فى مَعنَى الذّاتيّ و العَرَضيّ

المَعانِي المعتبرةُ فى الماهيّاتِ المأخوذةُ فى حدودِها ـ و هى الّتى تَرتفعُ الماهيّةُ بارتفاعِها ـ تُسمّى «الذّاتيّاتِ»؛ و ما وراءَ ذلك «عرضيّاتٌ» محمولةٌ، فان توقَّفَ انتزاعُها و حملُها على انضمامٍ، سُميّتْ «محمولاتٍ بالضميمةِ»، كانتزاعِ الحارّ وحملِها على الجسمِ من انضمامِ الحرارةِ إليه، و إلاّ فـ«الخارجَ المحمولَ»، كالعالي و السافِلِ.

و الذاتيّ يميّزُ من غيرِهِ بوجوهٍ من خواصِّهِ:

منها : أنّ الذاتيّاتِ بيّنةٌ، لاتَحتاجُ فى ثبوتِها لِذِى الذاتيّ إلى وسطٍ.

و منها : أنّها غنيّةٌ عن السببِ، بمعنىٰ أنّها لا تَحتاجُ إلى سببٍ وراءَ سببِ ذِى الذاتيّ، فعلّةُ وجودِ الماهيّةِ بعينِها علّةُ أجزائِهَا الذاتيّةِ.

و منها : أنّ الأجزاءَ الذاتيّةَ متقدّمةٌ علىٰ ذِى الذاتيّ.

و الاشكالُ فى تقدّمِ الأجزاءِ عَلَى الكلِّ، بـ: «أنّ الأجزاءَ هى الكلُّ بعينِهِ فكيفَ تتقدّمُ على نفسِها؟!»، مندفعٌ بأنّ الاعتبارَ مختلفٌ. فالأجزاءُ بالأسرِ متقدّمةٌ على الأجزاءِ بوصفِ الاجتماعِ و الكليّةِ؛ على: أنّها إنّما سُميّتْ

و نیز می‌بایست واحدِ عددی، متّصف به صفاتِ متقابل می‌شد و این نیز محال است.

ـ فصل ۳ ـ

در معنای ذاتی و عَرَضی

معانی‌ای که در ماهیات لحاظ می‌شوند و در تعاریفِ ماهیات اخذ می‌گردند ـ یعنی معانی‌ای که با ارتفاعِ آنها ماهیت نیز مرتفع می‌شود ـ ذاتیات نامیده می‌شوند و غیر از این معانی، عرضیات‌اند که محمول واقع می‌شوند.

حال اگر انتزاعِ این عرضیات و حملِ آنها بر ماهیتْ متوقف بر انضمامِ ضمیمه‌ای بود، محمولات بالضمیمه نامیده می‌شوند مثل انتزاعِ حارّ (گرم) و حملِ آن بر جسم که از انضمامِ حرارت به جسم حاصل می‌شود. و در غیر این صورت (بدونِ انضمام) عَرَضیِ خارجِ محمول نامیده می‌شود مثل عالی و سافل.[۱]

و ذاتی از غیر ذاتی به وجوهی از خواصش تمایز پیدا می‌کند: **(وجه اول)** این است که ذاتیات، بیّن (بدیهی و آشکار) هستند و در ثبوتشان[۲] برای ذی الذاتی احتیاج به حد وسط ندارند. **(وجه دوم)** این است که ذاتیات، بی‌نیازِ از سبب هستند یعنی احتیاج به سببی غیر از سببِ ذی‌الذاتی ندارند. پس علتِ وجودِ ماهیت، عیناً علتِ اجزاءِ ذاتیِ ماهیت هم هست. **(وجه سوّم)** اجزاءِ ذاتی، متقدم بر ذی‌الذاتی هستند.

و این **اشکال** که: اجزاء عیناً همان کلّ هستند، پس چگونه اجزاء بر خودشان تقدم دارند؟ مندفع است، چراکه لحاظ و اعتبار فرق می‌کند: یعنی «اجزاء» مستقلاً تقدم دارند بر «اجزاء» از آن حیث که وصفِ اجتماع و کلّیت دارند. بعلاوه، این اجزاء از آن

---

۱. از این مثال چنین بدست می‌آید که گویا علامه(ره) علوّ و سفل را ماهیت و معقولِ اول نمی‌دانند والاّ ایندو با حرارت (در مثالِ قبلی) چه فرقی دارند؟ (غ).

۲. بجای «ثبوت»، «اثبات» صحیح‌تر است.(غ)

أجزاءٌ، لكونِ الواحدِ منها جزءاً من الحدِّ، و إلاّ فالواحدُ منها عينُ الكلِّ، أعني ذِي الذاتيّ.

الفَصْلُ الرّابِـعُ

فى الجِنْسِ و الفَصْلِ والنَّوعِ و بَعضِ ما يَلحقُ بذلك

الماهيّةُ التامّةُ، التى لها آثارٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ، من حيثُ تمامِها تُسمّى «نـوعاً» كالانسانِ والفرسِ.

ثمَّ إنّا نَجِدُ بعضَ المعانِى الذاتيّةِ التى فى الأنواعِ يشترك فيه أكـثرُ مـن نـوعٍ واحدٍ، كالحيوانِ المشتركِ بين الانسانِ و الفرسِ و غيرِهما، كما أنّ فيها ما يختصُّ بنوعٍ، كالناطقِ المختصِّ بالانسانِ؛ و يسمّى المشتركُ فيه «جنساً» و المـختصُّ «فصلاً». و ينقسمُ الجنسُ و الفصلُ إلى قريبٍ و بعيدٍ؛ و أيضاً يـنقسمُ الجـنسُ و النوعُ إلى عالٍ و متوسطٍ و سافلٍ، و قد فُصّل ذلك فى المنطقِ.

ثمَّ إنّا إذا أخذْنا ماهيّةَ «الحيوانِ» مثلاً، و هى مشتركٌ فيها أكثرُ مـن نـوعٍ، و عَقَلْناها بأنّها: جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحركٌ بالارادةِ، جاز أن نعقِلَها وحدَها ـ بحيثُ يكونُ كلُّ ما يقارنُها من المفاهيمِ زائداً عليها خارجاً من ذاتِها، و تكونُ هى مباينةً للمجموعِ غيرَ محمولةٍ عليه، كما أنّها غيرُ محمولةٍ على المقارنِ الزائـدِ ـ كـانتِ الماهيّةُ المفروضةُ «مادّةً» بالنسبةِ إلى ما يقارنُها و «علّةً مادّيةً» للمجموعِ؛ و جاز أن نعقلَها مَقِيسةً إلى عدّةٍ من الأنواعِ، كأنْ نعقلَ ....



جهت اجزاء نامیده می‌شوند که هر کدام از آنها جزئی از حدّ (تعریف) است والاّ هر یک از این اجزاء، عینِ کلّ یعنی عینِ ذی‌الذّاتی است (مثلاً ناطق عینِ انسان است و همینطور است حیوان).

ـ فصل ۴ ـ

دربارهٔ جنس و فصل و نوع و برخی ملحقاتِ آنها

ماهیتِ تامّه که دارای آثارِ مخصوص و حقیقی است، از آن حیث که تامّ است، «نوع» نامیده می‌شود مثل «انسان» و «اسب».

نکتهٔ بعدی این است که ما می‌بینیم بعضی از معانیِ ذاتیه‌ای که در انواع هست، بیش از یک نوع در آنها اشتراک دارند مثل حیوان که مشترکِ بینِ انسان و اسب و غیر ایندو است. ولی بعضی از این معانی ذاتیه، مخصوصِ همان نوع است مثل ناطق که مختصِ انسان است. جزءِ مشترکِ نوع «جنس» نامیده می‌شود و جزء مختص «فصل» نامیده می‌شود. و جنس و فصل، به قریب و بعید تقسیم می‌شوند. و نیز جنس و نوع به عالی و متوسط و سافل منقسم می‌شوند. و تفصیلِ این مباحث در علم منطق است.

نکتهٔ دیگر اینکه ما وقتی ـ مثلاً ـ ماهیت حیوان را در نظر می‌گیریم، در حالیکه بیش از یک نوع در آن مشترکند، و آن را بدین صورت تصور و تعقل می‌کنیم که جسمِ نامیِ حساسِ متحرکِ بالارادة است ـ می‌توانیم آن را به تنهایی تعقل کنیم بگونه‌ای که هر مفهوم دیگری که مقارنِ آن باشد، زائدِ بر آن باشد و خارج از ذاتش محسوب شود و این ماهیتِ حیوان، مباینِ با مجموعِ ماهیت و مقارنش باشد و بر آن حمل نگردد، کما اینکه بر مقارنِ زائد حمل نمی‌شود. در این صورت ماهیتِ مفروض (حیوان) نسبت به مقارنش ماده خواهد بود و علتِ مادیِ مجموع، محسوب می‌شود. و همینطور می‌توانیم این ماهیت (حیوان) را در قیاسِ با تعدادی از انواع لحاظ کنیم مثل اینکه

ماهيّةَ الحيوانِ بأنّها: الحيوانُ الذي هو إمّا انسانٌ، و إمّا فرسٌ، و إمّا بقرٌ، و إمّا غنمٌ، فتكونُ ماهيّةً ناقصةً غيرَ محصَّلَةٍ حتّى ينضمَّ إليها فصلُ أحدِ تلك الأنواعِ فيحصِّلَها نوعاً تامّاً فتكونَ هي ذلك النوعَ بعينِهِ، و تسمّى الماهيّةُ المأخوذةُ بهذا الاعتبارِ «جنساً» و الذي يحصِّلهُ فصلاً.

و الاعتبارانِ في الجزءِ المشتركِ جاريانِ بعينِهما في الجزءِ المختصِّ، و يُسمّىٰ بالاعتبارِ الأوّلِ «صورةً» و يكونُ جزءاً لا يُحملُ على الكلِّ و لا على الجزءِ الأُخرِ، و بالاعتبارِ الثاني «فصلاً» يحصّلُ الجنسَ و يتمّمُ النوعَ و يُحملُ عليهِ حملاً أوّلياً.

و يظهرُ ممّا تقدّمَ أوّلاً : أنّ الجنسَ هو النوعُ مبهماً، و أنّ الفصلَ هو النوعُ محصّلاً، و النوعُ هو الماهيّةُ التامّةُ من غيرِ نظرٍ إلى إبهامٍ او تحصيلٍ.

و ثانياً : أنّ كلاً من الجنسِ و الفصلِ محمولٌ على النوعِ حملاً أوّليّاً؛ و أمّا النسبةُ بينهما أنفسِهما: فالجنسُ عرضٌ عامٌّ بالنسبةِ إلى الفصلِ، و الفصلُ خاصّةٌ بالنسبةِ إليه.

و ثالثاً : أنّ من الممتنعِ أن يتحقّقَ جنسانِ في مرتبةٍ واحدةٍ، و كذا فصلانِ في مرتبةٍ واحدةٍ لنوعٍ؛ لاستلزامِ ذلك كونَ نوعٍ واحدٍ نوعينِ.

و رابعاً : أنّ الجنسَ و المادّةَ متحدانِ ذاتاً، مختلفانِ اعتباراً، فالمادّةُ إذا أُخِذتْ لا بشرطٍ، كانتْ جنساً، كما أنّ الجنسَ إذا أُخِذ بشرطِ لا، كان مادّةً، و كذا الصورةُ فصلٌ إذا أُخِذتْ لا بشرطٍ، كما أنّ الفصلَ صورةٌ إذا أُخِذَ بشرطِ لا.



ماهیتِ حیوان را بدین صورت تعقل و تصور کنیم که یا انسان است و یا اسب و یا گاو و یا گوسفند.

در این لحاظ، ماهیتِ حیوان، ماهیتی ناقص و غیر محصَّل است که باید فصلِ یکی از انواعِ مذکور به آن ضمیمه گردد تا آن را به عنوانِ یک نوعِ تامّ محصَّل کند و در نتیجه آن ماهیت، عیناً همین نوع خواهد بود. و ماهیتی که اینچنین أخذ و اعتبار می‌شود، جنس نامیده می‌شود و آنچه که محصِّلِ آن است، فصل نامیده می‌شود. همین دو اعتبار و لحاظ که در جزء مشترک جاری است، عیناً در جزء مختص نیز جاری می‌شود، و جزء مختص به اعتبارِ اول «صورت» است و جزء محسوب می‌شود و نه بر کل حمل می‌شود و نه بر جزء دیگر. و به اعتبارِ دوم، «فصل» است که محصِّل جنس است و متمِّم نوع می‌باشد و بر نوع به حملِ اوّلی، حمل می‌شود. و از آنچه گذشت روشن می‌شود که:

اولاً: جنس همان نوع است ولی به صورتِ مبهم. و فصل همان نوع است ولی به صورتِ محصَّل. و نوع همان ماهیتِ تامّه است ولی بدون نظر به ابهام و یا تحصیلِ آن.

و ثانیاً: هر یک از جنس و فصل، بر نوع ـ به حملِ اولی ـ حمل می‌شوند. و امّا نسبتِ بین خود آندو بدین صورت است که جنس برای فصل، عرَض عامّ است، و فصل برای جنس، خاصّه (عرَض خاصّ) است.

و ثالثاً: محال است که دو جنس در یک مرتبهٔ واحد تحقق یابند، و نیز محال است که برای یک نوع، دو فصل در مرتبهٔ واحد محقَّق گردد، چرا که چنین امری مستلزم این است که یک نوعِ واحد، دو نوع باشد!

و رابعاً: جنس و مادّه ذاتاً متحد هستند و اعتباراً مختلف می‌باشند. یعنی مادّه اگر لا بشرط ملاحظه شود، جنس است. کما اینکه اگر جنس بشرطِ لا أخذ شود، مادّه است. و نیز صورت، اگر لا بشرط لحاظ شود، فصل است. کما اینکه اگر فصل بشرط لا أخذ شود، صورت است.

وَ اعْلَمْ أنّ المادّةَ فی الجواهرِ المادیّةِ موجودةٌ فی الخارجِ، علی ما سیأتی؛ و أمّا الأعراضُ فهی بسیطةٌ غیرُ مرکّبةٍ فی الخارجِ، ما به الاشتراکُ فیها عینُ ما بـه الامتیازُ، و انّما العقلُ یجدُ فیها مشترکاتٍ و مختصّاتٍ فیعتبرُها أجناساً و فصولاً؛ ثمّ یعتبرُها بشرطِ لا، فتصیرُ موادَّ و صوراً عقلیةً.

الفَصلُ الخامِسُ

فی بَعضِ أحکامِ الفَصْلِ

ینقسمُ الفصلُ، نوعَ انقسامٍ، إلی المنطقیّ و الاشتقاقیّ.

فالفصلُ المنطقیُ هو أخصُّ اللوازمِ التی تَعرضُ النوعَ و أعـرفُها، و هـو إنّـما یُؤخذُ و یُوضعُ فی الحدودِ مکانَ الفصولِ الحقیقیةِ لصعوبةِ الحصولِ غالباً عـلی الفصلِ الحقیقیِ الذی یقوّمُ النوعَ، کالناطقِ للانسانِ، و الصاهلِ للفرسِ، فانَّ المرادَ بالنطقِ مثلاً، إمّا النطقُ بمعنَی التکلّمِ و هو من الکیفیّاتِ المسموعةِ، و إمّا النطقُ بمعنیٰ إدراکِ الکلیّاتِ و هو عندهم من الکیفیّاتِ النفسانیّةِ؛ و الکیفیةُ کیفما کانتْ من الاعراضِ، و العرضُ لا یُقوّمُ الجوهرَ؛ و کذا الصَّهیلُ؛ و لذا ربما کـانَ أخـصُّ اللوازمِ أکثرَ من واحدٍ، فـتُوضعُ جـمیعاً مَـوْضِعَ الفـصلِ الحـقیقیِّ، کـما یُـؤخذُ «الحسّاسُ» و «المتحرّکُ بالارادةِ» جمیعاً فصلاً للحیوانِ، ولو کانَ فصلاً حـقیقیّاً لم یکنْ إلاّ واحداً، کما تقدّمَ.

و الفصلُ الاشتقاقیُّ مبدأُ الفصلِ المنطقیِ، و هو الفصلُ الحـقیقیُ المـقوّمُ للـنوعِ، ککونِ الانسانِ ذانَفْسٍ ناطقةٍ فی الانسانِ، و کونِ الفرسِ ذا نَفْسٍ صاهلةٍ فی الفَرَسِ.

ثمّ إنّ حقیقةَ النوعِ هی فصلُه الأخیرُ، و ذلك: لأنّ الفصلَ المقوّمَ هو مـحصّلُ



و بدان که مادّه ـ بنابر مطالب آینده ـ در جواهرِ مادّی، در خارج موجود است. و امّا اعراض در خارج بسیط و غیرمرکب هستند، و ما به الاشتراک در آنها عینِ ما به الامتیازشان است. و این فقط عقل است که در اعراض، مشترکات و مختصاتی می‌یابد و به عنوان اجناس و فصول برای اعراض لحاظ می‌کند و سپس آنها را به نحو بشرط لا در نظر می‌گیرد و این اجناس و فصول به منزلهٔ مواد و صورتهای عقلی تلقی می‌شوند.

ـ فصل ۵ ـ

در بعضی احکامِ فصل

در گونه‌ای از انقسام، فصل به دو قسمِ منطقی و اشتقاقی تقسیم می‌شود: فصل منطقی عبارتست از اخصّ و اعرفِ لوازم که عارض بر نوع می‌شود. و فصل منطقی در تعاریف بجای فصولِ حقیقی اخذ می‌شود و قرار می‌گیرد. چراکه غالباً دستیابی به فصل حقیقی که مقوّمِ نوع است، صعب و دشوار است مثل ناطق برای انسان، و صاهل [شیهه زننده] برای اسب. و مراد از نطق ـ مثلاً ـ یا نطق به معنای تکلّم است که از کیفیاتِ مسموعه (شنیدنی) است. و یا نطق به معنای ادراکِ کلیات است که در نزد فلاسفه از کیفیاتِ نفسانیه است. و کیفیت، در هر حال از اعراض است، و عرض مقوِّمِ جوهر نیست. و همینطور است صهیل (شیهه زنند).و از اینرو چه بسا اخصِّ لوازم، بیش از یکی باشد و در این صورت همهٔ آنها در جایگاه فصل حقیقی قرار می‌گیرند. مثل اینکه حساس و متحرک بالارادة با همدیگر فصلِ حیوان تلقی می‌شوند. و اگر فصل حقیقی مراد باشد ـ چنانکه قبلاً گذشت ـ یکی بیشتر نمی‌تواند باشد.

و فصل اشتقاقی مبدأ فصل منطقی است. و فصل اشتقاقی، فصلِ حقیقیِ مقوِّمِ نوع است مثلِ صاحبِ نفْسِ ناطقه بودن در انسان، و صاحبِ نفْسِ صاهله بودن در اسب.

نکته دیگر اینکه حقیقتِ نوع، همان فصلِ اخیرِ اوست، چراکه فصلِ مقوِّم است که

نوعِهِ، فما أخِذ في أجناسِه و فصولِه الأُخَرِ على نحوِ الابهامِ مأخوذٌ فيه على وجهِ التحصُّلِ.

و يتفرّعُ عليه : أنّ هٰذيّةَ النوعِ به، فنوعيّةُ النوعِ محفوظةٌ بِهِ، و لو تبدَّلَ بعضُ أجناسِه، و كذا لو تجرّدتْ صورتُه الّتي هي الفصلُ بشرطِ لا، عن المادّةِ الّتي هي الجنسُ بشرطِ لا، بَقِيَ النوعُ على حقيقةِ نوعيّتِهِ، كما لو تجرّدتِ النفسُ الناطقةُ عن البدنِ.

ثمّ أنّ الفصلَ غيرُ مندرجٍ تحتَ جنسِهِ، بمعنىٰ أنّ الجنسَ غيرُ مأخوذٍ في حدِّهِ، و إلاّ احتاجَ إلى فصلٍ يُقوِّمُه، و تنقلُ الكلامَ إليه و يتسلسلُ بترتُّبِ فصولٍ غيرِ متناهيةٍ.



الفَصْلُ السّادسُ

في النَّوعِ و بَعضِ أحكامِه

الماهيّةُ النوعيّةُ تُوجدُ أجزاؤُها في الخارجِ بوجودٍ واحدٍ، لأنّ الحملَ بينَ كلٍ منها وبينَ النوعِ أوليٌّ، والنوعُ موجودٌ بوجودٍ واحدٍ؛ و أمّا في الذهنِ فهي متغايرةٌ بالابهامِ والتحصُّلِ، و لذلك كانَ كلٌّ من الجنسِ و الفصلِ عرضيّاً للآخرِ زائداً عليه، كما تقدَّمَ.

و من هُنا ما ذكروا: أنّه لابدَّ في المركّباتِ الحقيقيّةِ ـ اي الأنواعِ المادّيةِ المؤلّفةِ من مادّةٍ و صورةٍ ـ أن يكونَ بين أجزائِها فقرٌ و حاجةٌ من بعضِها إلى بعضٍ حتّى تَرتبطَ و تتّحِدَ حقيقةٌ واحدةٌ، و قد عَدُّوا المسألةَ ضروريّةً ....



محصِّلِ نوعش می‌باشد. پس آنچه در اجناس و فصولِ دیگرِ نوع به نحو مبهم اخذ شده، در فصل اخیر به نحو متحصّل اخذ می‌شود.

و از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که: هٰذیّتِ نوع به فصلِ اخیر آن است. یعنی نوعیّتِ نوع ـ ولو بعضی از اجناسش مبدّل گردد ـ به وسیلهٔ فصل اخیر حفظ می‌شود. و همچنین اگر صورتِ نوع که همان فصلِ بشرطِ لا است، از مادّه‌ای که همان جنس بشرطِ لا است، مجرّد گردد، نوع همچنان بر حقیقتِ نوعیه‌اش باقی می‌ماند. مثل اینکه نفسِ ناطقه از بدن مجرّد شود. نکتهٔ دیگر اینکه فصل، تحتِ جنسش مندرج نیست، یعنی جنس در تعریفِ فصل أخذ نمی‌شود، والاّ ـ اگر أخذ شود ـ احتیاج به فصلی دارد که مقوّمِ فصلِ مزبور باشد، و نقلِ کلام در آن می‌کنیم و بواسطهٔ ترتّبِ فصلهایِ نامتناهی، تسلسل لازم می‌آید.



ـ فصل ۶ ـ

در نوع و بعضی احکامِ آن

اجزاءِ ماهیتِ نوعیه (مثل انسان) در خارج با یک وجود موجودند، چراکه حملِ بین هر یک از آنها و بینِ نوع، حملِ اوّلی است و نوعْ با یک وجود، موجود است. و امّا اجزاءِ ماهیت نوعیه، در ذهن متغایرند و از حیثِ ابهام و تحصّل فرق دارند. و لذا هر یک از جنس و فصل نسبت به هم عَرَضی هستند و ـ همانطور که گذشت ـ زائد بر یکدیگر محسوب می‌شوند. و لذاست که فلاسفه گفته‌اند: در مرکباتِ حقیقی ـ یعنی انواع مادی‌ای که مؤلَّف از ماده و صورت‌اند ـ بایستی بینِ اجزاءِ آنها فقر و نیاز از جانبِ بعضی نسبت به بعضِ دیگر وجود داشته باشد تا با یکدیگر مرتبط شوند و به صورت یک حقیقتِ واحد، متحد گردند. و فلاسفه این مطلب را از ضروریاتی

لاتفتقرُ الى برهانٍ.

و يمتازُ المركّبُ الحقيقيُّ من غيرِهِ بالوحدةِ الحقيقيّةِ، و ذلك بأن يحصلَ من تألُّفِ الجزئينِ مثلاً أمرٌ ثالثٌ، غيرُ كلِّ واحدٍ منهما، له آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِهما الخاصّةِ؛ كالأُمورِ المعدنيّةِ التى لها آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِ عناصرِها، لا كالعسكرِ المركّبِ من أفرادٍ، و البيتِ المؤلّفِ من اللبنِ و الجصِّ و غيرِهما.

ومن هنا أيضاً، يترجّحُ القولُ بأنّ التركيبَ بينَ المادّةِ والصورةِ اتحاديٌّ لا انضماميٌّ، كما سيأتى.

ثمّ إنّ من الماهيّاتِ النوعيّةِ ما هى كثيرةُ الأفرادِ، كالأنواعِ التى لها تعلّقٌ مّا بالمادّةِ، مثلُ الانسانِ، و منها ما هو منحصرٌ فى فردٍ، كالأنواعِ المجردّةِ تجرّداً تامّاً، من العقولِ؛ و ذلك لأنّ كثرةَ أفرادِ النوعِ إمّا أن تكونَ تمامَ ماهيّةِ النوعِ، أو بعضَها، او لازمةً لها، و على جميعِ هذه التقاديرِ لا يتحقّقُ لها فردٌ، لوجوبِ الكثرةِ فى كلِّ ما صدقتْ عليه، و لا كثرةَ إلاّ مع الأحادِ، هذا خلفٌ؛ و إمّا أن تكونَ لِعَرَضٍ مُفارِقٍ يتحقّقُ بانضمامِهِ و عدمِ انضمامِهِ الكثرةُ، و من الواجبِ حينئذٍ أن يكونَ فى النوعِ إمكانُ العروضِ و الانضمامِ، و لا يتحقّقُ ذلك إلاّ بمادّةٍ، كما سيأتى فـ «كلُّ نوعٍ كثيرِ الأفرادِ فهو مادّيٌّ»، و ينعكسُ إلى أنّ ما لا مادّةَ له، و هو النوعُ المجرّدُ، ليس بكثيرِ الأفرادِ، و هو المطلوبُ.



می‌دانند که نیاز به برهان ندارد.

و امتیازِ مرکب حقیقی از غیرش در همین وحدتِ حقیقی است. و این وحدت بدین گونه حاصل می‌شود که از ترکّب و تألّفِ دو جزء ـ مثلاً ـ امرِ سوّمی حاصل گردد که غیر آندو جزء باشد و آثاری غیر از آثارِ مخصوصِ آندو داشته باشد. مثل امور معدنی که آثار مخصوصی غیر از آثارِ عناصرشان دارند. نه مثل لشکر که مرکب از افراد است، و نه مثل خانه که مؤلّف از آجر و گچ و غیر اینهاست. و بر این اساس است که ترجیحاً می‌گوئیم ترکیبِ بین ماده و صورت، اتحادی است و نه انضمامی ـ همانگونه که خواهد آمد.

مطلب بعدی اینست که بعضی از ماهیاتِ نوعیه، افرادِ کثیر دارند مثل انواعی که به گونه‌ای متعلّقِ به ماده‌اند، مثل انسان. و بعضی از ماهیات نوعیه، منحصر در یک فرد می‌باشند مثل انواع مجرّده ـ که مجرد تامّند ـ یعنی عقول. و دلیل این مطلب این است که کثرتِ افرادِ یک نوع، یا تمامِ ماهیتِ آن نوع است و یا بعضی از ماهیتِ آن است و یا لازمهٔ آن ماهیت است. و طبقِ همهٔ این سه فرض، بایستی فردی برای آن ماهیت تحقّق نیابد. چون بایستی در هر مصداقِ آن ماهیت، کثرت محقق باشد، و کثرت هم جز با آحاد و افراد تحقق نمی‌یابد، و این خلافِ فرض (خُلف) است. و یا کثرت برای ماهیت، بخاطرِ عَرَضِ مفارقی است که با انضمام و عدمِ انضمامِ آن عَرض، کثرت تحقق می‌یابد. و در این صورت بایستی در آن نوع، امکانِ آن عَرض و انضمام باشد. و این امکان جز با مادّه (هیولای اولیٰ) تحقق پیدا نمی‌کند ـ چنانکه خواهد آمد ـ پس نتیجه می‌گیریم که هر نوعی که دارای افرادِ کثیر است، مادّی است و عکسِ (نقیضِ موافق) این جمله این است که: هر چیزی که ماده ندارد ـ یعنی نوعِ مجرّد ـ کثیرالافراد نیست، و همین است مطلوبِ ما.

الفصلُ السّابعُ

في الكُلّيّ و الجُزئيّ و نَحْوِ وجُودِهِما

ربما ظُنَّ: أنّ الكليّةَ و الجزئيّةَ إنّما هما في نحوِ الادراكِ، فالادراكُ الحسّيُّ لقوّتِهِ يُدرِكُ الشيءَ بنحوٍ يمتازُ من غيرِهِ مطلقاً، و الادراكُ العقليُّ لضعفِهِ يُدرِكُهُ بنحوٍ لا يَمتازُ مطلقاً و يَقبلُ الانطباقَ على أكثرَ من واحدٍ؛ كالشبحِ المرئيِ من بعيدٍ، المحتملِ أن يكونَ هو زيداً، او عمراً، أو خشبةً منصوبةً، أو غيرَ ذلك، و هو أحدُها قطعاً؛ و كالدّرهمِ الممسوحِ القابلِ الانطباقَ على دَراهمَ مختلفةٍ.

و يدفعُهُ: أنّ لازمَه أن لا يَصدُقَ المفاهيمُ الكليّةُ؛ كالانسانِ مثلاً، على أزيدَ من واحدٍ من أفرادِها حقيقةً، و أن يكذبَ القوانينُ الكليّةُ المنطبقةُ على مواردِها اللّامتناهيةِ إلاّ في واحدٍ منها، كقولنا: الأربعةُ زوجٌ، و كلُّ ممكنٍ فلوجودِهِ علّةٌ، و صريحُ الوجدانِ يُبطلُه؛ فالحقُّ أنّ الكليّةَ و الجزئيّةَ نحوانِ من وجودِ الماهيّاتِ.

الفصلُ الثّامنُ

في تَميُّزِ الماهيّاتِ و تَشخُّصِها

تميُّزُ ماهيّةٍ من ماهيّةٍ أخرىٰ بَينونتُها منها، و مغايَرتُها لها، بحيثُ

ـ فصل ۷ ـ

در کلی و جزئی و نحوهٔ وجودِ آنها

چه بسا گمان شود که: «کلیت و جزئیت، منحصراً در نحوهٔ ادراک صورت می‌گیرند، یعنی ادراکِ حسی بخاطرِ قوتی که دارد، شیء را به گونه‌ای درک می‌کند که بطور مطلق از غیرش متمایز می‌شود، و ادراکِ عقلی بخاطر ضعفش شیء را به گونه‌ای درک می‌کند که بطور مطلق از غیرش متمایز نمی‌شود و انطباقِ بر بیش از یک فرد را قبول می‌کند، مثلِ شبحی که از دور دیده می‌شود و احتمال دارد که زید باشد یا عَمرو باشد یا چوبی نصب شده و یا غیر اینها باشد، در حالی که قطعاً یکی از اینهاست. و مثل دِرهَمی که اَشکالش در اثر دست کشیدن از بین رفته است و قابلِ انطباق بر دراهمِ گوناگون می‌باشد».

و دفعِ گمانِ فوق به این است که بگوئیم: لازمهٔ سخنِ فوق این است که مفاهیم کلی مثل «الانسان» ـ به عنوانِ نمونه ـ حقیقتاً بر بیش از یک فرد از افرادش صدق نکند و نیز بایستی قوانین کلی که منطبق بر مواردِ نامتناهی می‌شوند، در همهٔ موارد جز در یکی از آن موارد کاذب باشند، مثل اینکه می‌گوئیم: «چهار زوج است» و «برای وجودِ هر ممکنی علّتی هست»! و حال آنکه وجدانِ صریح این مطلب را ابطال می‌کند. پس حق این است که کلیّت و جزئیت دو نحوه از وجودِ ماهیات‌اند.

ـ فصل ۸ ـ

در تمیّز و تشخّصِ ماهیات

تمیّزِ ماهیتی از ماهیتِ دیگر به معنای انفکاکِ ماهیتی از ماهیتِ دیگر و مغایرتِ بین آندوست، به گونه‌ای که آن دو بر همدیگر صدق نمی‌کنند، مثل تمیز انسان از

لا تتصادقان؛ كتميّزِ الانسانِ من الفرسِ باشتمالِهِ على النّاطِقِ. و التشخُّصُ كونُ الماهيّةِ بحيثُ يَمتنعُ صدقُها على كثيرينَ، كتشخُّصِ الانسانِ الذى هو زيدٌ.

و من هُنا يظهرُ أوّلاً : أنّ التميُّزَ وصفٌ إضافىٌّ للماهيّةِ؛ بخلافِ التشخُّصِ، فانّه نفسىٌّ غيرُ إضافىٍّ.

و ثانياً : أنّ التميُّزَ لاينافى الكلّيّةَ، فانّ انضمامَ كلّيٍ إلى كلّيٍ لا يوجبُ الجزئيّةَ، و لا ينتهى إليها و إن تكرَّرَ؛ بخلافِ التشخُّصِ.

ثم إنّ التميُّزَ بينَ ماهيّتينِ: إمّا بتمامِ ذاتيْهِما؛ كالأجناسِ العاليةِ البسيطةِ، إذ لو كانَ بينَ جنسَينِ عاليَينِ مشتركٌ ذاتىٌّ، كان جنساً لهما واقعاً فوقَهما، و قد فُرِضا جنسَينِ عاليَينِ، هذا خلفٌ.

و إمّا ببعضِ‌الذاتِ، و هذا فيما كانَ بينهما جنسٌ مشتركٌ، فتتمايزانِ بِفَصلَينِ، كالانسانِ و الفرسِ.

و إمّا بالخارجِ من الذاتِ، و هذا فيما إذا اشتركتا فى الماهيّةِ النوعيّةِ فتتمايزانِ بالأعراضِ المفارِقَةِ، كالانسانِ الطويلِ المتميّزِ بطولِهِ من الانسانِ القصيرِ.

و ههنا قسمٌ رابعٌ، أثبتَهُ من جوَّزَ‌التشكيكَ فى‌الماهيّةِ، و هو: اختلافُ نوعٍ واحدٍ بالشدّةِ و الضعفِ، و التقدُّمِ والتأخُّرِ، و غيرِها، فى عينِ رجوعِها إلى ما به الاشتراكُ؛ و الحقُّ أن لا تشكيكَ إلاّ فى حقيقةِ الوجودِ، و فيها يجرى هذا القسمُ من الاختلافِ و التمايزِ.



اسب، چرا که انسان مشتمل بر ناطقیت است [ولی اسب ناطق نیست]. و **تشخص** بدین معناست که ماهیت بگونه‌ای باشد که صدقش برکثیر ممتنع باشد، مثل تشخصِ انسانی که نامش زید است.

و از اینجا روشن می‌شود که: **اولاً**: **تمیّز یک وصفِ اضافی (نسبی) برای ماهیت** است، برخلافِ تشخص که یک وصفِ نَفْسی و غیر نسبی است (یعنی تمیّز نسبت به چیز دیگر است ولی تشخص چنین نیست).

و **ثانیاً**: **تمیّز با کلیّت** منافاتی ندارد، چرا که انضمام یک کلّی به کلّیِ دیگر موجب جزئیت نمی‌شود و نهایتاً هم به جزئیت نمی‌رسد، گرچه این انضمام تکرار شود، برخلاف **تشخص** (که با کلیّت منافات دارد).

نکته دیگر اینکه تمیّز بین دو ماهیت یا به تمامِ ذاتِ آنهاست مثل تمیّزِ اجناسِ عالیهٔ بسیط (مثل کم و کیف) چون اگر بین دو جنسِ عالی، مشترکِ ذاتی وجود داشته باشد، آن مشترک، جنسِ آندو و فوقِ آندو واقع می‌شود و حال آنکه فرض شده بود که آندو جنسِ عالی هستند، و این خُلف (خلاف فرض) است. و یا تمیّزِ دو ماهیت به بعضِ ذات است، و این در صورتی است که بین آندو، جنسِ مشترک وجود داشته باشد تا بوسیلهٔ دو فَصل از یکدیگر ممتاز شوند مثل انسان و اسب. و یا تمیّزِ دو ماهیت به امری خارج از ذات است و این در جائیست که آندو در ماهیتِ نوعیه مشترک باشند و به وسیلهٔ أعراضِ مفارق از یکدیگر امتیاز پیدا کنند، مثل انسانِ بلند قامت که به واسطهٔ بلندی قامتش از انسانِ کوتاه قد ممتاز می‌شود.

و یک قسمِ چهارم برای تمیّز وجود دارد و آن راکسی اثبات می‌کند که تشکیک در ماهیت را ممکن بداند. و این قسم تمیّز به معنای اختلافِ یک نوعِ واحد از حیثِ شدت و ضعف، تقدم و تأخر و امثال اینهاست. و در این قسم، ما به الاختلاف عیناً به ما به الاشتراک برمی‌گردد. ولی حق این است که تشکیک جز در حقیقتِ وجود نیست و این قسم از اختلاف و تمایز در حقیقتِ وجود راه پیدا می‌کند.

و أمّا التشخُّصُ : فهو في الأنواعِ المجرّدةِ من لوازمِ نوعيّتِها؛ لما عرفتَ أنّ النوعَ المجرّدِ منحصرٌ في فردٍ، و هذا مرادُهم بقولهم: «إنّها مكتفيةٌ بالفاعل تُوجدُ بمجرّدِ إمكانِها الذاتيّ»، و في الأنواعِ المادّيّةِ، كالعنصريّاتِ، بالأعراضِ اللاحقةِ، و عمدتُها: الأينُ، ومتىٰ، و الوضعُ؛ وهي تُشَخِّصُ النوعَ بلحوقِها به في عرضٍ عريضٍ بينَ مبدأ تكوّنِهِ إلى منتهاه، كالفردِ من الانسانِ الواقعِ بينَ حجمٍ كذا و حجمٍ كذا، و مبدأ زمانيٍ كذا إلى مبدأ زمانيٍ كذا، و على هذا القياسِ. هذا هو المشهورُ عندَهم.

و الحقُّ ـ كما ذَهَبَ إليه المعلمُ الثانيُ و تَبِعَهُ صدرُ المتألهين ـ أنّ التشخُّصَ بالوجودِ، لأنّ انضمامَ الكليّ إلى الكليّ لا يفيدُ الجزئيّةَ؛ فما سمُّوها أعراضاً مشخِّصةً هي من لوازمِ التشخّصِ و أماراتِهِ.



و امّا تشخص در انواعِ موجودات مجرّدِ تام، از لوازمِ نوعیّتِ آنهاست، چرا که دانستی نوعِ مجرّد منحصر در فرد است. و همین نکته مرادِ کسانی است که می‌گویند: «مجرّداتِ تامه مکتفی به فاعل‌اند و به صِرْفِ امکان ذاتی‌شان موجود می‌شوند». و امّا تشخص در انواعِ موجوداتِ مادی مثل عُنصریات (انواعِ نباتات و حیوانات و ...) به وسیلهٔ اعراضی است که به نوع ملحق می‌شوند. و عمدهٔ این اعراض عبارتند از: أیْن و مَتیٰ و وضع. و این أعراض از طریقِ لحوق خود، نوع را در عَرْضی عریض (طیفِ وسیع) از مبدأ پیدایشِ آن نوع تا منتهایش، متشخص می‌کنند مثل یک فردِ انسان که از فلان حجم آغاز می‌شود و به فلان حجم ختم می‌گردد. و یا از فلان زمان آغاز می‌کند و تا فلان زمان ادامه می‌یابد، و همینطور در سایرِ اعراض. این مطلب همان است که در بین فلاسفه مشهور است.

و حق همان است که معلم ثانی گفته و صدرالمتألهین نیز از او پیروی کرده است ـ یعنی اینکه ـ تشخص به وجود است. چرا که انضمامِ کلی به کلی، مفید جزئیت نیست. پس آنچه که فلاسفه آنها را أعراضِ مشخِّصه نامیده‌اند ـ در حقیقت ـ از لوازمِ تشخص و نشانه‌های تشخص می‌باشند.

المَرحَلَةُ السّادِسَةُ

في المَقُولاٰتِ العَشْرِ

و هِيَ الأجْناسُ العالِيةُ الّتي اليها تَنتَهِي انواعُ الماهيّاتِ

الفَصْلُ الأوّلُ

تعريفُ الجَوهَرِ والعَرَضِ ـ عَدَدُ المَقولاٰتِ

تَنْقَسِمُ الماهيّةُ، انقساماً أوّليّاً، إلى جَوهرٍ و عَرَضٍ؛ فانّها إمّا أن تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ فى الخارجِ وُجِدَتْ لا فى موضوعٍ مستغنٍ عنها فى وجودِهِ»؛ سواءٌ وُجدتْ لا فى موضوعٍ أصلاً، كالجواهرِ العقليّةِ القائمةِ بنفسِها، او وُجِدَتْ فى موضوعٍ لا يستغني عنها فى وجودِهِ، كالصورِ العنصريّةِ المنطبعةِ فى المادةِ المتقوّمةِ بها؛ و إمّا أنْ تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ فى الخارجِ وُجدتْ فى موضوعٍ مستغنٍ عنها»، كماهيّةِ القُربِ و البُعدِ بينَ الأجسامِ، و كالقيامِ و القعودِ، و الاستقبالِ و الاستدبارِ، من الانسانِ.

و وجودُ القِسمَينِ فى الجملةِ ضروريٌّ، فمَن أنكرَ وجودَ الجوهرِ لزِمَهُ جوهريّةُ الاعراضِ؛ ....

مرحلهٔ ششم

در مقولات عشر که همان اجناس عالیه‌ای هستند که انواعِ ماهیات به آنها منتهی می‌شوند.

و در این مرحله یازده فصل است:

ـ فصل ۱ ـ

در تعریف جوهر و عرض و تعدادِ مقولات

ماهیت در یک تقسیم اولیه، به جوهر و عَرَض تقسیم می‌شود. چراکه ماهیت یا بگونه‌ای است که «وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوعی که وجوداً مستغنیِ از آن ماهیت باشد نیست» خواه اصلاً بدون موضوع، موجود شود مثل جواهرِ عقلیه‌ای که قائمِ به نفس هستند، و خواه در موضوعی موجود شود که وجوداً مستغنیِ از آن ماهیت نیست مثل صورتهای عنصریه‌ای که منطبع در ماده و متقوم به ماده هستند. و یا ماهیت به گونه‌ای است که «وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوعی تحقق می‌یابد که مستغنیِ از آن ماهیت است» مثل ماهیتِ قرب و بُعدِ بین اجسام، و مثل قیام و قعود، روبرو بودن و پشتِ سر بودن برای انسان.

و وجود این دو قسم (جوهر و عرض) فی الجمله بدیهی است، و لذا اگر کسی وجود جوهر را انکار کند، ملزَم می‌شود که جوهریتِ اعراض را بپذیرد، یعنی بایستی

فقالَ بوُجودِهِ مِنْ حيثُ لا يَشعُرُ.

و الاعراضُ تِسْعةٌ هيَ المقولاتُ و الأجناسُ العاليةُ، و مفهومُ العَرَضِ عَرَضٌ عامٌ لها[1]. لا جنسٌ فوقَها؛ كما أَنّ المفهومَ مِنَ الماهيةِ[2] عَرَضٌ عامٌ لِجميعِ المقولاتِ العشرِ، و ليسَ بجنسٍ لها.

و المقولاتُ التسعُ العَرَضيّةُ هيَ: الكَمُّ، و الكيفُ، و الأينُ، و متىٰ، و الوضعُ، و الجِدَةُ، و الاضافةُ، و أن يفعلَ، و أن ينفعلَ. هذا ما عليه المشّاؤُونَ من عددِ المقولاتِ، و مستندُهم فيه الاستقراءُ.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلى أنّها اربعٌ، بجعلِ المقولاتِ النسبيّةِ، و هي المقولاتُ السبعُ الأخيرةُ، واحدةً. و ذهبَ شيخُ الاشراقِ إلى أنّها خمسٌ، و زادَ على هذِهِ الأربعةِ الحركةَ.[3]

و الأبحاثُ في هذِهِ المقولاتِ و انقساماتِها إلى الأنواعِ المندرجةِ تحتَها طويلةُ الذيلِ جِدّاً؛ ونحنُ نُلَخِصُ القولَ على ما هوالمشهورُ من مذهبِ المشّائينَ، مع اشاراتٍ إلى غيرِهِ.

الفَصْلُ الثّانيُ

في أقسامِ الْجَوهَرِ

قسَّمُوا الجوهرَ، تقسيماً أوّلياً، إلى خمسةِ أقسامٍ: المادَّةِ، و الصورةِ، و الجسمِ و النَّفْسِ، و العقلِ. و مستندُ هذا التقسيمِ في الحقيقةِ استقراءُ ما قامَ على وجودِهِ البرهانُ منَ الجواهرِ. فالعقلُ هوَ «الجوهرُ المجردُ عنِ المادَّةِ ذاتاً و فعلاً»؛ و النفسُ هيَ «الجوهرُ المجردُ عنِ المادَّةِ ذاتاً المتعلّقُ بها فعلاً»؛ و المادةُ هيَ «الجوهرُ الحاملُ للقوّةِ»؛..............................

١.و إلاّ انحصرت المقولات في مقولتين، والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغنى عنه في وجوده، فهو نحوالوجود. (منه ره)

٢.و هو ما يقال في جواب ما هو. (منه ره)

٣.فالمقولات عنده هي: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة. (منه ره)



ناآگاهانه وجودِ جوهر را قبول کند.

و اعراض نُه‌تا هستند که مقولات و اجناس عالیه محسوب می‌شوند. و مفهومِ «عَرَض»، برای همهٔ آنها عرَضِ عامّ شمرده می‌شود، نه اینکه جنسِ فوقِ آنها باشد. کما اینکه مفهومِ «ماهیت» عرَضِ عامّ برای جَمیعِ مقولاتِ دهگانه است ولی جنس برای آنها نیست. و مقولاتِ نُه‌گانهٔ عرضی عبارتند از: کمّ و کیف و أیْن و مَتیٰ و وضع و جِدَه و اضافه و أنْ یَفعَل و أن یَنفَعِل. این رأی مشائین در تعدادِ مقولات است و مستنَدِ آنها در این قول، استقراء است.

و بعضی از فلاسفه گفته‌اند که مقولات چهارتا هستند (جوهر، کم، کیف، نسبت)، بدین صورت که مقولاتِ نسبی ـ یعنی هفتِ مقولهٔ اخیر (أن ینفعل ـ أن یفعل ـ اضافه ـ جِدَه ـ وضع ـ متی ـ أیْن) ـ را یک مقوله قرار داده‌اند. و شیخ اشراق گفته است که مقولات پنج‌تا هستند، یعنی بر چهارتای فوق، حرکت را اضافه کرده است.

و بحثها دربارهٔ این مقولات و انقساماتِ آنها به انواعی که مندرج در تحت آنها هستند، جداً طولانی و پر دامنه است، و لذا ما کلام را در آنچه که از مشائین مشهور است خلاصه می‌کنیم و اشاره‌ای هم به رأی دیگران داریم.

ـ فصل ۲ ـ

در اقسامِ جوهر

فلاسفه در یک تقسیم اولیه، جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفْس و عقل. و مستنَدِ این تقسیم ـ در حقیقت ـ استقراءِ جواهری است که بر وجود آنها برهان اقامه شده است. و عقل: «جوهری است که در مقامِ ذات و فعل، مجرّدِ از ماده است». و نفس: «جوهری است که ذاتاً مجرّدِ از ماده است ولی در مقامِ فعل، متعلّقِ به ماده می‌باشد» و ماده: «جوهری است که حامل قوّه است» و صورت

و الصورةُ الجسميةُ هيَ «الجوهرُ المفيدُ لفعليةِ المـادَّةِ مـن حـيثُ الامـتداداتِ الثلاثِ»؛ و الجسمُ هوَ «الجوهرُ الممتدُ فی جهاتِهِ الثلاثِ».

و دخولُ الصورةِ الجسميةِ فی التقسيمِ دخولٌ بالعرضِ، لأنَّ الصورةَ هیَ الفـصلُ مأخوذاً بشرطِ لا، و فصولُ الجواهرِ غيرُ مندرجةٍ تحتَ مقولةِ الجوهرِ، و إن صَـدَقَ عليها الجوهرُ، كما عرفتَ فی بحثِ الماهيةِ؛ و يجري نظيرُ الكلامِ فی النفسِ.[۱]

الفصلُ الثالثُ

في الجسْمِ

لا ريبَ أنَّ هناكَ اجساماً مختلفةً تشتركُ فی أصلِ الجسميَّةِ، التي هیَ الجوهرُ الممتدُّ فی الجهاتِ الثلاثِ، فالجسمُ بما هو جسمٌ قـابلٌ للإنـقسامِ فـی جـهاتِهِ المفروضةِ، و لَهُ وحدةٌ اتصاليَّةٌ عندَ الحسِّ؛ فهل هو متَّصلٌ واحدٌ فی الحقيقةِ كما هوَ عندَ الحسِّ، أوْ مجموعةُ أجزاءٍ ذاتِ فواصلَ على خلافِ ما عندَ الحسِّ؟

و على الأولِ، فهل الاقسامُ التي لهُ بالقوَّةِ متناهيَّةٌ، أو غيرُ مـتناهيَّةٍ؟ و عـلى الثاني، فهل الأقسامُ التي هیَ بالفعلِ ـ و هیَ التي انتهَى التجزّي إليـها ـ لا تـقبلُ الانقسامَ خارجاً، لكن تَقبلُهُ وهماً و عقلاً، لكونِها أجساماً صغاراً ذواتِ حجمٍ، أو أنَّها لا تَقبلُ الانقسامَ لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، لعدمِ اشتمالِها على حجمٍ، و إنَّما تقبلُ الاشارةَ الحسيَّةَ، و هیَ متناهيةٌ أو غيرُ متناهيةٍ؟ و لكـلٍ مـنَ الشـقوقِ

---

۱. لأنَّ النفس، فيما له نفس، صورة للنوع الجوهريّ، و فصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر. (منه ره)

جسمیه: «جوهری است که مفیدِ فعلیتِ ماده از حیث امتدادات سه گانه (طول و عرض و عمق) می‌باشد». و جسم: «جوهری است که در جهات سه گانه‌اش امتداد دارد». و داخل بودن صورتِ جسمیه در این تقسیم، دخولِ بالعَرض است، چرا که صورت همان فصل است که بشرطِ لا أخذ می‌شود. و می‌دانیم که فصولِ جواهر، در تحتِ مقولهٔ جوهر مندرج نیستند، گرچه مفهومِ جوهر ـ چنانکه در بحثِ ماهیت دانستی ـ بر آنها صادق است. و نظیر همین سخن در موردِ نفْس نیز جاری است.

ـ فصل ۳ ـ

در جسم

بدون شک، اجسام گوناگونی وجود دارند که در اصلِ جسمیت ـ که همان جوهرِ ممتدّ در جهات سه گانه است ـ مشترکند. پس جسم ـ از آن حیث که جسم است ـ قابلِ انقسام در جهاتِ مفروضه‌اش (طول و عرض و عمق) می‌باشد و در حسّ، دارای وحدتِ اتّصالی است. حال سؤال این است که آیا جسم حقیقتاً نیز ـ همانند آنچه حِساً مشاهده می‌شود ـ متصلِ واحد است یا ـ برخلافِ آنچه در حسّ دیده می‌شود ـ مجموعه‌ای از اجزاءِ دارای فاصله است؟!

و بنابر فرضِ اول (وحدتِ اتصالی حقیقی) آیا اقسامِ (اجزاء) بالقوهٔ موجودِ در آن، متناهی هستند یا نامتناهی؟ و بنابر فرضِ دوّم (اجزاءِ فاصله‌دار) آیا اقسامی (اجزائی) که بالفعل موجودند ـ یعنی اجزائی که تجزیهٔ جسم به آنها منتهی می‌شود ـ خارجاً انقسام‌پذیر نیستند بلکه وهماً و عقلاً انقسام را می‌پذیرند، چراکه اجسامِ کوچکی هستند که دارای حجم می‌باشند؟ یا آن اجزاء، انقسام را نمی‌پذیرند نه خارجاً، نه وهماً و نه عقلاً، چراکه آن اجزاء اصلاً دارای حجم نمی‌باشند، و فقط اشارهٔ حسی را قبول می‌کنند؟ و سؤال دیگر اینکه آیا این اجزاء متناهی‌اند یا نامتناهی؟ و هر یک از شقوق

المذكورةِ قائلٌ؛ فالاقوالُ خمسةٌ.

الأولُ : أَنَّ الجسمَ متصلٌ بحسبِ الحقيقةِ، كما هو عندَ الحسِ، و لهُ أجزاءٌ بالقوةِ متناهيةٌ؛ و نُسِبَ إلى الشهرستاني.

الثاني : أَنَّهُ متصلٌ حقيقةً كما هو متصلٌ حسّاً، و هو منقسمٌ انقساماتٍ غيرَ متناهيةٍ ـ بمعنى لا يَقِفُ، أي: إنَّهُ يَقْبَلُ الإنقسامَ الْخارِجىَ بِقَطْعٍ او باختلافِ عَرَضَينِ و نحوِهِ؛ حتى إذا لَمْ يعملِ الآلاتُ القَطّاعةُ فى تَقْسِيمِهِ لِصِغَرِهِ، قَسَّمَهُ الوهمُ؛ حتى إذا عَجزَ عن تصورِهِ، لِصِغَرِهِ البالغِ، حَكَمَ العقلُ كليّاً بأنَّهُ كُلَّما قُسِّمَ إلى أجزاءٍ كانَ الجزءُ الحاصلُ، لِكونِهِ ذا حجمٍ له طرفٌ غيرُ طرفٍ، يَقبلُ القسمةَ، من غيرِ وقوفٍ، فإنَّ ورودَ القسمةِ لايُعدمُ الحجمَ؛ و نُسِبَ إلى الحكماءِ.

الثالثُ : أَنَّهُ مجموعةُ أجزاءٍ صغارٍ صلبةٍ لا تخلُو من حجمٍ، يَقبلُ القسمةَ الوهميَّةَ والعقليَّةَ، دونَ الخارجيَّةِ؛ و نُسِبَ إلى ذى مقراطيس.

الرابعُ : أَنَّهُ مؤلفٌ من أجزاءٍ لا تتجزَّأُ، لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، و إنّما تقبلُ الاشارةَ الحسيَّةَ، و هىَ متناهيةٌ، ذواتُ فواصلَ فى الجسمِ، تمرُّ الآلةُ القطاعةُ من مواضعِ الفصلِ؛ و نُسِبَ إلى جمهورِ المتكلمينَ.

الخامسُ : تأليفُ الجسمِ منها، كما فى القولِ الرابعِ، إلاّ أنّها غيرُ متناهيةٍ.

و يدفعُ القولينِ، الرابعَ و الخامسَ : أَنَّ ما ادُّعِىَ مِنَ الأجزاءِ التى لا تتجزَّأُ، إنْ لَمْ تَكُنْ ذواتِ حجمٍ، امتنعَ أَن يتحقّقَ ....

مذکور، قائلی دارد. پس اقوال در مسئله، پنج تاست:

قول اول: جسم ـ همانگونه که در حسّ متّصلِ واحد است ـ در حقیقت نیز متصل واحد است و دارای اجزاءِ بالقوهٔ متناهی می‌باشد. این قول منسوب به **شهرستانی** (صاحب ملل و نحل) است.

قول دوّم: جسم همانگونه که حساً متصل است، حقیقتاً نیز متصل است و بطور نامتناهی انقسامات را می‌پذیرد، یعنی انقساماتِ آن توقف ندارد. بدین معنا که انقسام خارجی را از طریق قطع (بریدن) و یا با دو عَرَضِ مختلف (مثل رنگِ سیاه و سفید) و امثال آن می‌پذیرد. و حتی اگر ابزار برنده نتواند ـ بخاطر کوچکیِ جسم ـ آن را تقسیم کند، وَهْم (ذهن و خیال) آن را منقسم می‌کند. و حتی اگر ذهن هم ـ بخاطر کوچکیِ بیش از حدِّ جسم ـ نتواند آن را تصور کند، عقل به نحو کلی حکم می‌کند که جسم هر قدر به اجزاءِ کوچکتر تقسیم شود، باز هم آن جزء ـ به خاطر اینکه دارای حجم و دارای اطراف است، انقسام را می‌پذیرد و این پذیرشِ تقسیم، توقّف ندارد. یعنی وارد شدنِ قسمت، حجم را معدوم نمی‌کند. و این قول منسوب به **فلاسفه** است.

قول سوم: جسم مجموعه‌ای از اجزاءِ ریز و سخت است که خالی از حجم نیستند. و جسم وهماً و عقلاً تقسیم را می‌پذیرد، ولی خارجاً نمی‌پذیرد. و این قول منسوب به **ذی مقراطیس** است.

قول چهارم: جسم مؤلّف از اجزائی است که تجزیه نمی‌شوند نه خارجاً، نه وهماً و نه عقلاً، و فقط اشارهٔ حسّی را می‌پذیرند و این اجزاءْ متناهی بوده دارای فاصله در جسم می‌باشند. و ابزارِ برش از همین فاصله‌ها عبور می‌کند. و این قول منسوب به **عمدهٔ متکلمین** است.

قول پنجم: جسم ـ همانگونه که در قول چهارم گفته شد ـ از اجزاء مزبور تشکیل شده، امّا این اجزاء نامتناهی هستند. و دفعِ دو قولِ چهارم و پنجم به این است که: آن اجزائی که ادعا شده قابل تجزیه نیستند، اگر دارای حجم نباشند بالبداهه محال است

من اجتماعِها جسمٌ ذو حجمٍ بالضَّرورةِ، و إن كانتْ ذواتِ حجمٍ، لَزِمَها الانقسامُ الوهميُّ و العقليُّ بِالضرورةِ، و إنْ فُرِضَ عَدَمُ انقسامِها الخارجيِّ لِنهايةِ صِغَرِها.

على أنّها لو كانتْ غيرَ متناهيةٍ، كانَ الجسمُ المتكوِّنُ من اجتماعِها غيرَ متناهي الحجمِ بالضرورةِ. و قَدْ أُقيمَتْ علىٰ بطلانِ الجزءِ الذى لا يتجزّىٰ وجوهٌ مِنَ البراهينِ مذكورةٌ فى المطولاتِ.

و يدفعُ القولَ الثانى، وهنُ الوجوهِ التى أُقيمتْ على كونِ الجسمِ البسيطِ[1] ذا اتصالٍ واحدٍ جوهريٍّ من غيرِ فواصلَ كما هو عندَ الحسِّ؛ و قد تسَلَّمَ علماءُ الطَّبيعةِ أخيراً بعدَ تجرباتٍ علميَّةٍ ممتدَّةٍ: أنَّ الأجسامَ مؤلَّفةٌ من اجزاءٍ صغارٍ ذرِّيَّةٍ، مؤلفةٍ من اجزاءٍ أُخرى، لا تخلُو من نواةٍ مركزيَّةٍ ذاتِ جرمٍ؛ ولْيَكُنْ أصلاً موضوعاً لنا.

و يدفعُ القولَ الأولَ: أنَّهُ يَرِدُ عليه ما يَرِدُ على القولِ الثاني و الرابعِ و الخامسِ، لِجَمْعِهِ بينَ القولِ باتِّصالِ الجسمِ بالفعلِ، و بينَ انقسامِهِ بِالقوّةِ إلىٰ أجزاءٍ متناهيةٍ تَقِفُ القِسْمَةُ دونَها على الاطلاقِ.

فالجسمُ، الذي هوَ جوهرٌ ذواتِّصالٍ يُمكنُ أنْ يُفرضَ فيهِ الامتداداتُ الثلاثُ، ثابتٌ لارَيبَ فيهِ؛ لكن مصداقَهُ الأجزاءُ الأوَّليَّـةُ الّـتي يَـحدثُ فـيها الامـتدادُ الجرميُّ و إليها تتجزّأُ الأجسامُ النَّوعيَّةُ، دونَ غيرِها، على ما تقدَّمتِ الاشارةُ اليه؛ و هو قولُ ذى مقراطيس معَ اصلاحٍ ما.

---

١. و هوالجسم غيرالمؤلف من أجسام مختلفة الطبائع، كأجسام العناصر الأولية. (منه ره)

که از اجتماعشان جسمِ دارای حجم پدید آید. و اگر دارای حجم باشند، بالبداهه لازمه‌اش این است که انقسامِ وهمی و عقلی را بپذیرد، ولو اینکه بخاطرِ کوچکیِ بیش از حدّ، انقسام خارجی را نپذیرد.

بعلاوه اگر این اجزاء نامتناهی باشند، جسمی که از اجتماع آنها تشکیل می‌شود بالبداهه بایستی دارای حجم نامتناهی باشد. و از سوی دیگر بر بطلانِ جزء لا یتجزیٰ (جزئی که تجزیه نمی‌پذیرد) براهین متعددی اقامه شده که در کتبِ مفصل مذکور است.

و چیزی که موجبِ دفع قول دوم است، سستیِ وجوهی است که برای اثبات این مطلب اقامه شده که جسمِ بسیط همانطور که در حس مشاهده می‌شود، حقیقتاً نیز دارای اتصالِ واحدِ جوهری و بدون فاصلهٔ بین اجزاء است. و حال آنکه اخیراً علماء طبیعی پس از آزمایشات مستمر پذیرفته‌اند که اجسام مؤلّف از اجزاءِ ریز اتمی هستند و خود این اجزاء نیز از اجزاء دیگری تشکیل شده‌اند که آنها نیز خالی از یک هستهٔ مرکزی که دارای جِرم است نمی‌باشند. و این مطلب برای ما به عنوان اصل موضوع تلقی می‌شود.

و دفع قول اولی به این است که: همان ایراداتی که بر قول دوم و چهارم و پنجم وارد بود، بر این قول نیز وارد است. چون در این قولِ اول دو مطلب جمع است: یکی قول به اتصالِ بالفعلِ جسم، و دیگری قول به اینکه جسم در اثر انقسام بالقوه به اجزاء متناهی می‌رسد بگونه‌ای که تقسیم در آن اجزاء متناهی ـ مطلقاً (خارجاً، وهماً، عقلاً) متوقف می‌شود.

پس جسم که همان جوهر دارای اتصال است که می‌توان امتدادات سه‌گانه (طول و عرض و عمق) را در آن فرض کرد، موجود و ثابت است و هیچ شکی در آن نیست. امّا مصداقِ جسم، همان اجزاءِ اولیه‌ای است که امتدادِ جِرمی در آنها پدید می‌آید و اجسامِ نوعی (سنگ و چوب و آب و ...) به آن اجزاء اولیه ـ و نه غیر آن ـ تجزیه می‌شوند. همانگونه که قبلاً اشاره شد. و این همان قولِ ذی‌مقراطیس ـ با اندکی اصلاحات ـ است.

الفَصْلُ الرّابِعُ

في إثباتِ المادَّةِ الأُولىٰ وَالصُّورَةِ الجِسْميَّةِ

إنَّ الجسمَ من حيثُ هوَ جسمٌ ـ و نَعْنى بِهِ ما يحدثُ فيهِ الامتدادُ الجرميُّ أولاً و بالذّاتِ ـ أمرٌ «بالفعلِ»، و من حيثُ ما يمكنُ أن يلحقَ به شيءٌ من الصورِ النَّوعيَّةِ و لواحِقِها أمرٌ «بالقوةِ» و حيثيَّةُ الفعلِ غيرُ حيثيَّةِ القوَّةِ، لأنَّ الفعلَ متقوِّمٌ بالوجدانِ و القوَّةُ متقومةٌ بالفقدانِ؛ ففيهِ جوهرٌ هوَ قوَّةُ الصُّورِ الجسمانيَّةِ، بحيثُ إنَّهُ ليسَ لهُ منَ الفعليةِ الاّ فعليةُ أنَّهُ قوَّةٌ محضةٌ، و هذا نحوُ وجودِها، و الجسميَّةُ التى بها الفعليَّةُ صورةٌ مقوِّمةٌ لها؛ فتبيَّنَ أنَّ الجسمَ مؤلَّفٌ من مادَّةٍ و صورةٍ جسميَّةٍ؛ و المجموعُ المركبُ منهما هو الجسمُ.

تتمةٌ : فهذه هى المادةُ الشائعةُ فى الموجوداتِ الجسمانيَّةِ جميعاً، و تسمَّى المادَّةَ الأولىٰ و الهيولي الأولىٰ.

ثمَ هىَ معَ الصورةِ الجسميَّةِ مادةٌ قابلةٌ للصورةِ النوعيَّةِ اللاّحقةِ، وَ تسمَّى المادَّةَ الثانيةَ.

الفَصلُ الخامِسُ

في إثباتِ الصُّورَ النَّوعيَّةِ

الأجسامُ الموجودةُ فى الخارجِ تختلفُ اختلافاً بيِّناً من حيثُ الأفعالِ و الآثارِ، و هذهِ الأفعالُ لها مبدأٌ جوهريٌّ لا محالةَ؛ ....

ـ فصل ۴ ـ

در اثبات مادۀ اولیٰ و صورتِ جسمیه

جسم ـ از آن حیث که جسم است ـ یعنی همان چیزی کـه اولاً و بـالذّات امـتدادِ جرمی در آن پدید می‌آید ـ امری «بالفعل» است. و از آن حیث که امکان دارد چیزی از صور نوعیه و لواحقِ آنها به آن ملحق شوند، امری «بالقوه» است. و حیثیتِ فعلیتْ غیر از حیثیتِ قوّه است. زیرا فعلیت متقوم به وجدان است ولی قوّه متقوم به فقدان است. پس در جسم، جوهری وجود دارد که قوۀ صورتهای جسمانی است بگونه‌ای که از فعلیت چیزی ندارد جز فعلیتِ اینکه قوۀ محض است و این نحوۀ وجودش می‌باشد. و نیز در جسم، جسمیتی هست که فعلیت به موجب آن است و این جسمیت، صورتِ مقوِّمۀ صور جسمانی است. پس روشن شد که جسم مرکب از ماده و صورتِ جسمیه است. و مجموعِ مرکب از این ماده و صورت، جسم است.

تتمه

این، همان ماده‌ای است که در تمام موجوداتِ جسمانی شایع است و مادۀ اولیٰ و هیولای اولیٰ نامیده می‌شود. و همین مادۀ اولی همراه با صورتِ جسمیه، ماده‌ای است که قابلِ صور نوعیۀ بعدی است، و مادۀ ثانیه نامیده می‌شود.

ـ فصل ۵ ـ

در اثباتِ صور نوعیه

اجسامی که در خارج موجودند از حیثِ افعال و آثار، اختلافِ آشکـاری بـا هـم دارند. و لاجرم برای این افعال بایستی مبدئی جوهری وجود داشته باشد. و این مبدأ،

و ليسَ هو المادّةَ الأُولى، لأنَّ شأنَها القبولُ والانفعالُ دونَ الفعلِ؛ و لا الجسميةَ المشتركةَ، لأنّها واحدةٌ مشتركةٌ و هذهِ الأفعالُ كثيرةٌ مختلفةٌ؛ فلها مبادىءُ مختلفةٌ؛ و لو كانتْ هذه المبادى أعراضاً مختلفةً وَجَبَ إنتهاؤُها إلى جواهرَ مختلفةٍ، و ليستْ هي الجسميَّةَ لِما سَمِعتَ مِنْ اشتراكِها بينَ الجميعِ؛ فهي جواهرُ متنوعةٌ تتنوعُ بها الأجسامُ، تسمّى «الصورَ النوعيَّةَ».

تتمةٌ : أوّلُ ما تتنوعُ الجواهرُ الماديّةُ، بعدَ الجسميَّةِ المشتركةِ، إنّما هو بالصُّوَرِ النوعيّةِ التي تتكونُ بها العناصرُ؛ ثم العناصرُ موادٌّ لصورٍ أُخرىٰ تلحقُ بها. و كانَ القُدما من علماءِ الطبيعةِ يَعدُّونَ العناصرَ أربعاً، و أَخَذَ الالهيّونَ ذلك أصلاً موضوعاً؛ و قد أنهاها الباحثونَ أخيراً الى ما يَقرُبُ مِنْ مائةٍ و بِضعِ عنصرٍ.

الفَصْلُ السّادِسُ

في تَلازُمِ المادَّةِ و الصُّورَةِ

المادةُ الأُولىٰ و الصورةُ متلازمتانِ لاتنفكُّ احداهما عنِ الأُخرىٰ.

أما أنَّ المادَّةَ لا تتعرّىٰ عن الصورةِ، فلأنَّ المادَّةَ الأُولىٰ حقيقتُها أنّها بالقوَّةِ من جميعِ الجهاتِ، فلا تُوجدُ الّا متقومةً بفعليَّةٍ جوهريَّةٍ متحدةٍ بها، اذ لا تحقُّقَ لموجودٍ الا بفعليةٍ، و الجوهرُ الفعليُّ الذي هذا شأنُهُ هوَ الصورةُ؛

مادهٔ اولیٰ نمی‌تواند باشد. چون شأنِ مادهٔ اولیٰ، قبول و انفعال است و نه فعل. و نیز این مبدأ، جسمیتِ مشترک نمی‌تواند باشد، چون این جسمیت واحد و مشترک است و حال آنکه این افعال متعدد و مختلف می‌باشند. پس بایستی برای این افعال، مبادیِ گوناگونی وجود داشته باشد، و اگر این مبادی، اعراضِ گوناگون باشند، بایستی منتهی به جواهرِ مختلف شوند. و این جوهریت، جسمیت نیست چرا که دانستی این جسمیت، در بینِ همهٔ اجسام مشترک است. پس این مبادی، جواهر متنوعی هستند که اجسام به موجب آنها متنوع می‌شوند، و این جواهر، «صور نوعیه» نامیده می‌شوند.

تتمه

اولین تنوعِ [نوعْ نوعْ شدنِ] جواهرِ مادّی، بعد از جسمیتِ مشترک، به وسیلهٔ صورِ نوعیه‌ای است که به سبب آنها عناصر پدید می‌آیند. سپس خودِ عناصر، ماده می‌شوند برای صور دیگری که ملحق به عناصر می‌شوند. و علمای طبیعیِ قدیم، عناصر را چهار تا می‌دانستند، و فلاسفهٔ الهی نیز این مطلب را به عنوان اصل موضوع از آنها می‌گرفتند. امّا اخیراً محققانِ علوم طبیعی، قریبِ صد و خرده‌ای عناصر را شمارش کرده‌اند.

ـ فصل ۶ ـ

در تلازم ماده و صورت

مادهٔ اولیٰ و صورت متلازم هستند و هیچیک از دیگری منفکّ نمی‌شود. امّا اینکه ماده هیچ‌گاه عاری از صورت نیست بخاطر این است که حقیقتِ مادهٔ اولیٰ به گونه‌ای است که از تمامیِ جهات بالقوه است. و لذا جز در پرتوِ یک فعلیتِ جوهری که با ماده متحد است، قِوام نمی‌یابد و موجود نمی‌شود. چرا که تحققِ هر موجودی جز از راهِ فعلیت نیست. و آن جوهرِ بالفعلی که شأنش قوام بخشیدن به مادهٔ اولیٰ است، صورت

فإذنْ المطلوبُ ثابتٌ.

و أمّا أن الصُّورَ التى من شأنِها أن تُقارنَ المادَّةَ لا تتجرَّدُ عنها، فلأنَّ شيئاً من الأنواعِ التــى ينالُها الحسُّ و التجربةُ لا يخلُو من قوّةِ التغيُّرِ و امكانِ الانفعالِ، و هذا أصلٌ موضوعٌ مأخوذٌ من العلومِ الطبيعيَّةِ، و ما فيه القوَّةُ و الامكانُ لا يخلُو من مادَّةٍ؛ فإذنْ المطلوبُ ثابتٌ.

الفَصْلُ السّابِـعُ

في أنَّ كُلاًّ مِن المادَةِ و الصّورةِ محتاجةٌ الى الأُخرىٰ

بيانُ ذلك أمّا اجمالاً: فإنَّ التركيبَ بيـنَ المـادَّةِ و الصـورةِ تـركيبٌ حـقيقيٌّ اتحاديٌّ، ذو وحدةٍ حقيقيَّةٍ، و قد تقدّمَ أنّ بعضَ اجزاءِ المركّبِ الحقيقيِّ مـحتاجٌ الى بعضٍ.

و أمّا تفصيلاً: فالصورةُ محتاجةٌ إلى المادَّةِ فى تعيُّنِها، فإنّ الصورةَ إنَّما يتعيَّنُ نوعُها بإستعدادٍ سابقٍ تتحمَّلُهُ المادَّةُ، و هى تقارنُ صورةً سابقةً، و هكذا.

و أيضاً: هى محتاجةٌ الى المادَّةِ فى تشخُّصِها، اى فى وجودِها الخاصِّ بها، من حيثُ ملازمتِها للعوارضِ المسمّاةِ بالعوارضِ المشخِّصةِ، من الشكلِ، و الوضعِ، و الأينِ، و متىٰ، و غيرِها.

و أمّا المادَّةُ، فهى متوقِّفةُ الوجودِ حدوثاً و بقاءاً على صورةٍ مـا مـن الصُّـوَرِ الواردةِ عليها، تتقومُ بها، و ليستِ الصورةُ علّةً تامّةً و لا علّةً فاعليّةً لها، لحاجتِها



است و با این بیانْ مطلوب (لزوم صورت برای ماده) ثابت می‌شود.

و امّا اینکه صور که شأنشان مقارنتِ با ماده است ـ هرگز از ماده جدا نمی‌شوند، بخاطر این است که هیچیک از انواعی که حس و تجربه به آنها می‌رسد، خالی از قوهٔ تغیر و امکانِ انفعال نیستند. و این مطلب، به عنوان اصلِ موضوع از علوم طبیعی اخذ شده است. و هر چیزی که در آن قوّه و امکان باشد، خالی از ماده نیست، و بنابراین مطلوب (لزوم ماده برای صورت) ثابت می‌شود.

ـ فصل ۷ ـ

در اینکه هر یک از ماده و صورت به یکدیگر احتیاج دارند.

بیان مطلب به نحو اجمال این است که: ترکیب بین ماده و صورت، ترکیبِ حقیقیِ اتحادی است و این دو دارای وحدتِ حقیقی هستند، و پیشتر[1] گذشت که در مرکباتِ حقیقی، هر یک از اجزاء به دیگری محتاج است و امّا بیانِ تفصیلی مطلب این است که: صورت در تعیّنش به ماده احتیاج دارد. چرا که تعیّنِ نوعیِ صورت به سببِ استعدادِ سابقی است که مادّه حامل آن است و این ماده، مقارنِ با صورتِ قبلی است و همینطور ... و نیز: صورت در تشخّصش، یعنی در وجودِ مخصوصش، احتیاج بـه مـاده دارد. یعنی صورت از حیث ملازمتش با عوارضی که عوارض مشخصه نـامیده مـی‌شوند مثل شکل و وضع و أین و متی و غیر اینها، محتاجِ ماده است.

و امّا وجود ماده از حیثِ حدوث و بقاء، متوقف بر صورتی از صوری است کـه وارد بر ماده می‌شوند و تقوّمِ ماده به صورت است. و صورت علّت تامه و علتِ فاعلی برای ماده نیست، چرا که خودِ صورت در تـعیّن و در تشـخّص ـ چـنانکه گـفتیم ـ

۱. در فصل ۶، مرحلهٔ ۵.

فی تعیُّنِها و فی تشخُّصِها الی المادّةِ، و العـلَّةُ الفـاعليّةُ انّـما تـفعلُ بوجودِها الفعليّ؛ فالفاعلُ لوجودِ المادّةِ جوهرٌ مفارقٌ للمادّةِ مـن جميعِ الجهاتِ، فهو عقلٌ مـجردٌ أوْجَـدَ المـادَّةَ، وهـو يسـتحفظُها بالصورةِ بعدَ الصورةِ التی يُوجدُها فی المادةِ. فالصورةُ جزءٌ للعلّةِ التامَّةِ، و شريكةُ العلّةِ للمادّةِ، و شرطٌ لفعليّةِ وجودِها. و قد شَبَّهُوا استبقاءَ العقلِ المجرّدِ المادّةَ بصورةٍ مّا، بمن يستحفظُ سـقفَ بـيتٍ بأعمِدَةٍ متبدلةٍ، فلا يزالُ يُزيلُ عموداً و يَنصِبُ مكانَه آخَرَ.

و اعتُرِضَ عليهِ: بأنّهم ذهبُوا الی کـونِ هـيولی عـالَمِ العـناصرِ واحدةً بالعددِ، فكونُ صورةٍ مّا، و هی واحدةٌ بالعمومِ، شريكةَ العلَّةِ لها يوجبُ كونَ الواحدِ بالعمومِ علةً للواحِـدِ بـالعددِ و هـو أقـویٰ وجوداً من الواحِدِ بالعمومِ، مع أنَّ العلّةَ يجبُ أن تكونَ أقویٰ مـن معلولِها.

و لو أغمضْنا عن ذلك، فلا ريبَ: أنَّ تـبدُّلَ الصُّـورِ يسـتوجبُ بطلانَ الصورةِ السابقةِ و تحققَ اللاحقةِ فی محلِّها، و إذ فُـرِضَ أنّ الصورةَ جزءُ العلةِ التامّةِ للمادَّةِ، فبطلانُها يوجبُ بطلانَ الكلِ، أعنی العلةَ التامّةَ، و يبطلُ بذلك المادَّةُ؛ فأخْذُ صـورةٍ مّـا شـريكةَ العـلةِ لوجودِ المادَّةِ يؤدّی إلیٰ نَفْیِ المادَّةِ.

و الجوابُ: أنّه سيأتی فی مرحلةِ القوّةِ و الفعلِ: أنّ تبدُّلَ الصورِ فی الجواهرِ الماديّةِ ليسَ بالكونِ و الفسادِ و بطلانِ صورةٍ ....



احتیاج به ماده دارد. و از طرفی علتِ فاعلی با وجودِ فعلیش، فِعل را انجام می‌دهد. پس فاعلِ وجودِ ماده، جوهری است که از تمامیِ جهات مجرّدِ از ماده است. یعنی عقلِ مجرّد است که ماده را ایجاد می‌کند و با صورت‌هایی که یکی پس از دیگری در ماده پدید می‌آورد، ماده را حفظ می‌کند.

پس صورت، جزئی از علتِ تامه و شریکِ علت برای مادّه و شرطِ فعلیتِ وجودِ مادّه است. و فلاسفه کیفیتِ حفظ و ابقاءِ وجود ماده در پرتو صورتی از صور بوسیلهٔ عقل مجرّد را تشبیه کرده‌اند به سقفِ خانه‌ای که با ستونهایِ مختلفِ پی‌درپی حفظ می‌شود. یعنی مستمراً ستونی خراب می‌شود و بجایش ستونِ دیگری نصب می‌شود. و بر این مطلب اعتراض شده که: فلاسفه قائل هستند که هیولای عالمِ عناصر (طبیعت)، واحدِ بالعدد است. پس اگر صورتی از صور، که واحدِ بالعموم است، شریکِ علت برای هیولیٰ (مادهٔ اولیٰ) باشد، موجب می‌شود که واحدِ بالعموم (صورتی از صور) علتِ واحدِ بالعدد (هیولیٰ) باشد و حال آنکه وجود واحدِ بالعدد قوی‌تر از وجودِ واحدِ بالعموم است، با اینکه باید علت از معلولِ خودش قوی‌تر باشد (و دراینجا بالعکس است!). و اگر از این اعتراض هم چشم بپوشیم، اشکال دیگر این است که: بدون شک تبدّل صور موجب می‌شود که صورتِ سابق باطل شود و صورتِ بعدی به جای آن محقق گردد. و چون فرض شده که صورتْ جزئی از علتِ تامّه برای مادّه است، پس بطلانِ صورت موجب می‌شود که کلّ علت تامّه باطل شود و در نتیجه مادّه معدوم خواهد شد!! پس اگر صورتی از صور را شریکِ علت برای وجود ماده بدانیم، منجرّ به نفیِ ماده می‌شود!

و جواب: این است که در مرحلهٔ قوّه و فعل[1] خواهیم گفت که تبدّل صور در جواهر مادی بگونهٔ کَوْن و فساد نیست که صورتی معدوم شود و صورتِ دیگری

۱. فصل ۱۱، مرحله ۱۰

و حدوثِ أُخرىٰ؛ بل الصورُ المتبدِّلةُ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سيالٍ يتحرّكُ الجوهرُ المادّيُ فيه، و كلٌّ واحِدٍ منها حدٌّ من حدودِ هذه الحركةِ الجوهريةِ؛ فهي موجودةٌ متصلةٌ واحدةٌ بالخصوصِ، و ان كانتْ وحدةٌ مبهمةٌ تناسبُ ابهامَ ذاتِ المادّةِ التي هي قوّةٌ محضةٌ؛ و قولُنا: إنّ صورةً مّا واحدةٌ بالعمومِ شريكةُ العلّةِ للمادّةِ، إنّما هو باعتبارِ ما يطرءُ عليها من الكثرةِ بالانقسامِ.

الفَصْلُ الثّامِنُ
النَّفْسُ والعَقلُ مَوجودانِ

أمّا النفسُ، و هي الجوهرُ المجرّدُ من المادّةِ ذاتاً، المتعلقُ بها فعلاً، فَلِما نجدُ في النفوسِ الانسانيةِ من خاصّةِ العلمِ، وَ سيأتي في مرحلةِ العاقلِ والمعقولِ: أنّ الصورَ العلميةَ مجرّدةٌ من المادّةِ، موجودةٌ للعالمِ، حاضرةٌ عندَه، و لو لا تجرّدُ العالمِ بتنزُّهِهِ عن القوّةِ و محوضيتِهِ في الفعليةِ، لم يكنْ معنىً لحضورِ شيءٍ عندَهُ؛ فالنفسُ الانسانيّةُ العاقلةُ مجرّدةٌ من المادّةِ؛ و هي جوهرٌ، لكونِها صورةً لنوعٍ جوهريٍ، و صورةُ الجوهرِ جوهرٌ، على ما تقدّم.

و أما العقلُ، فَلِما سيأتي: أنّ النفسَ في مرتبةِ العقلِ الهيولانيِّ



حادث گردد. بلکه همهٔ صورتهای متبدل، با یک وجودِ واحدِ سیّال موجودند که جوهر مادی در آن وجودِ واحد، حرکت (جوهری) می‌کند. و هر یک از آن صورتها حدّی از حدودِ این حرکتِ جوهری محسوب می‌شوند. پس این صورتها همگی یک موجودِ متصل واحد و مشخص هستند، گرچه وحدتِ آنها وحدتی ابهامی است که با ابهامِ ذاتِ ماده‌ای که قوهٔ محض است، تناسب دارد. و اینکه می‌گوئیم: صورتی از صور که واحدِ بالعموم است، شریک علت برای ماده است، فقط باعتبارِ کثرتی است که در اثر انقسامْ عارض بر این صور می‌شود (و الاّ در واقعِ خارجی، ابهامی در صورت نیست).

ـ فصل ۸ ـ

نفْس و عقل موجودند

نفْس جوهری است که ذاتاً مجرّد از ماده و فِعلاً (در مقام فعل) متعلّقِ به ماده است. و دلیل بر موجودیتِ نفْس این است که ما در نفوس انسانیِ خودمان، خاصیتی بنام عِلم را می‌یابیم. و بزودی در مرحلهٔ عاقل و معقول[1] خواهد آمد که: صورتهای علمی مجرّد از ماده، موجود در نزد عالم و حاضِر برای او هستند. و اگر نبود که عالِمْ منزه از قوّه و مَحضِ فعلیت است، حضور چیزی (معلوم) برای او معنا نداشت. پس نفْسِ مدرِکِ انسانی، مجرّد از ماده است و جوهر می‌باشد، چراکه [نفْس] صورتِ نوعِ جوهری است. و چنانکه قبلاً گذشت، صورتِ جوهر، جوهر است.[2] و امّا دلیل بر موجودیّتِ عقل این است که در آینده[3] خواهیم گفت که: نفس در مرتبهٔ عقل

---

۱. فصل ۱ و ۲، مرحلهٔ ۱۱.

۲. فصل ۲، مرحلهٔ ۶

۳. فصل ۵، مرحلهٔ ۱۱



أمرٌ بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الصُّورِ المعقولةِ لها، فالذى يُفيضُ عليها الفعليةَ فيها يمتنعُ أن يكونَ نفسَها و هى بالقوةِ، و لا أيَّ أمرٍ مادي مفروضٍ، فمفيضُها جوهرٌ مجردٌ منزهٌ عن القوةِ و الامكانِ، و هو العقلُ.

و أيضاً، تقدمَ: أنَّ مفيضَ الفعليةِ للأنواعِ الماديَّةِ، بجعلِ المادَّةِ والصّورةِ و استحفاظِ المادَّةِ بالصورةِ، عقلٌ مجردٌ؛ فالمطلوبُ ثابتٌ. و على وجودِهما براهينُ كثيرةٌ أُخَرُ، ستأتي الاشارةُ إلى بعضِها.

خاتمةٌ : من خواصِ الجوهرِ: أنّه لا تضادَّ فيه، لأنَّ من شرطِ التضادِ تحققَ موضوعٍ يعتورهُ الضّدانِ، و لا موضوعَ للجوهرِ.



الفصلُ التاسعُ

فى الكَمِّ و انقساماتِه و خَواصِّه

الكَمُّ عَرَضٌ يقبلُ القسمةَ الوهميَّةَ[1] بالذاتِ. و قد قسَّمُوهُ قسمةً أوَّليَّةً إلى المتصلِ و المنفصلِ.

والمتّصلُ ما يُمكنُ أن يُفرضَ فيهِ أجزاءٌ بينَها حدٌّ مشتركٌ؛ والحدُّ المشتركُ مَا إنْ اعتُبرَ بدايةً لأحدِ الجزئينِ أمكنَ أن يعتبرَ بدايةً للآخرِ، و إن اعتبرَ نهايةً لأحدِهما أمكنَ أن يعتبرَ نهايةً للآخرِ؛ كالنقطةِ بينَ جزئَي الخطِّ؛ ....

---

۱. و اما القسمة الخارجيّة، فهى تعدم الكم و تفنيه. (منه ره)



هیولانی، نسبت به صورِ مورد تعقّلش بالقوه است. پس محال است آن موجودی که فعلیتِ در آن صور را به نفْس افاضه می‌کند، خودِ نفس ـ در حالیکه بالقوه است ـ باشد و نیز نمی‌تواند یک امرِ مادی فرضی باشد. پس مفیضِ صور، بایستی جوهری باشد که منزّه از قوّه و امکان است، و آن عقل [مجرّد تامّ] است. و نیز قبلاً گذشت که: فعلیت برای انواعِ مادی (مثل انسان و اسب و...) که با جعل ماده و صورت و حفظِ ماده بوسیلهٔ صورت، فعلیتِ انواع را حفظ می‌کند، عقلِ مجرّد است. پس مطلوب ثابت است. و بر وجود عقل و نفس براهین متعدد دیگری اقامه شده که در آینده به بعضی از آنها اشاره خواهد شد.

خاتمه

از خواص جوهر این است که تضادّ در جواهر نیست، چون شرط تضاد، تحققِ موضوعی است که ضدّان بر آن عارض شوند و حال آنکه موضوع برای جوهر نیست.

ـ فصل ۹ ـ

در کمّ و انقسامات و خواصِ آن

«کمّ» عَرَضی است که قسمت و همیه[۱] (ذهنیه) را ذاتاً قبول می‌کند. و فلاسفه در یک تقسیمِ اولیه، کمّ را به متّصل و منفصل تقسیم کرده‌اند.

و کمّ متصل آن است که بتوان در آن اجزائی را فرض کرد که بین آنها حدّ مشترک محقق باشد. و حدّ مشترک آن چیزی است که اگر بعنوان آغازِ یکی از دو جزء لحاظ شد، ممکن باشد که بعنوانِ آغاز جزء دیگر نیز اعتبار شود. و اگر پایان یکی از دو جزء لحاظ شد، بتواند پایان جزء دیگر لحاظ شود. مثل نقطه‌ای که بین دو پارهٔ از یک خط

---

۱. و امّا تقسیمِ خارجی، کمیّت را إعدام می‌کند و آن را از بین می‌برد (منه).

و الخطُّ بينَ جزئَي السطحِ؛ و السطحُ بينَ جزئَي الجسمِ التعليميِّ؛ و الآنَ بينَ جزئَي الزّمانِ. و المنفصلُ ما كانَ بخلافِهِ؛ كالخمسةِ مثلاً، فإنّها إن قُسّمتْ إلى ثلاثةٍ و اثنينِ لَم يوجَدْ فيها حدٌّ مشتركٌ، و الّا فإن كانَ واحداً منها عادتِ الخمسةُ أربعةً، و إن كانَ واحداً من خارجٍ عادتْ ستةً، هذا خلفٌ.

الثاني، اعني المنفصلَ، هو العددُ الحاصلُ من تكرُّرِ الواحدِ، و إن كانَ الواحدُ نفسُهُ ليسَ بعددٍ، لعدمِ صدقِ حدِّ الكمِّ عليهِ؛ و قد عدُّوا كلَّ واحدَةٍ من مراتبِ العددِ نوعاً على حِدَةٍ، لأختلافِ الخواصِّ.

و الأولُ؛ أعني المتصلَ، ينقسمُ الى: قارٍ، و غيرِ قارٍ. و القارُّ: ما لأَجزائِهِ المفروضةِ اجتماعٌ في الوجودِ؛ كالخطِّ مثلاً، و غيرُ القارِّ بخلافِهِ، و هو الزمانُ؛ فإنَّ كلَّ جزءٍ منهُ مفروضٍ لا يوجدُ إلا و قدْ انصرمَ السابقُ عليهِ و لمّا يوجدِ الجزءُ اللاحقُ. و المتصلُ القارُّ على ثلاثةِ أقسامٍ: جسمٌ تعليميٌّ، و هو الكمّيّةُ السارِيةُ في الجهاتِ الثلاثِ منَ الجسمِ الطبيعيِّ المنقسمةُ فيها؛ و سطحٌ، و هو نهايةُ الجسمِ التعليميِّ المنقسمةُ في جهتينِ؛ و خطٌّ، و هو نهايةُ السطحِ المنقسمةُ في جهةٍ واحدةٍ.

و للقائلينَ بالخلاءِ ـ بمعنى الفضاءِ الخالي من كلِّ موجودٍ شاغلٍ يملؤُهُ ـ شكٌّ في الكمِّ المتصلِ القارِّ؛ لكنَّ الشأنَ في اثباتِ الخلاءِ بهذا المعنى.



وجود دارد، و مثل خطی که بین دو جزء یک سطح وجود دارد، و مثل سطحی که بینِ دو جزء جسم تعلیمی هست و مثل آنْ که بینِ دو جزءِ زمان موجود است.

و کم **منفصل** بر خلافِ کم متصل است (یعنی حد مشترک ندارد) مثل عدد پنج. چون اگر پنج به سه و دو تقسیم شود، در آن حدّ مشترک محقق نیست. والاّ (اگر حد مشترک موجود باشد) این حدّ اگر از خودِ پنج باشد، پس بایستی پنج مبدل به چهار شود، و اگر حد مشترک، واحدی از خارج باشد، پنج مبدل به شش می‌شود و این خلافِ فرض است. دومی یعنی کم منفصل، همان عدد است که از تکرارِ واحد حاصل می‌شود، گر چه خودِ واحد، عدد نیست، زیرا تعریفِ کمّ بر واحد صدق نمی‌کند. و فلاسفه هر یک از مراتبِ عدد را نوعی جداگانه شمرده‌اند، چراکه خواص هر مرتبه با مرتبهٔ دیگر متفاوت است.

و اوّلی یعنی کمّ متصل به دو قسم قارّ و غیرقارّ تقسیم می‌شود. و **کم متصل قارّ** آن است که اجزاءِ مفروضش اجتماعِ در وجود دارند مثل خطّ. و **کم متصل غیرقارّ** بر خلافِ قارّ است (یعنی اجزائش اجتماع ندارند). و غیرقارّ، همان **زمان** است. یعنی هر جزء مفروضِ از زمان، موجود نمی‌شود مگر بعد از اینکه جزءِ قبلی زائل شده باشد و جزء بَعدی هنوز محقّق نشده باشد.

و کم متصل قارّ بر سه قسم است: **جسم تعلیمی** [حجم] که همان کمیّتِ ساری (ممتدّ) در جهاتِ سه گانه (طول و عرض و ارتفاع) از جسمِ طبیعی است که این کمیّت در سه جهتِ مزبور انقسام می‌پذیرد. و **سطح** که نهایتِ جسم تعلیمی است و این کمیّت (سطح) در دو جهت انقسام را می‌پذیرد. و **خط** که نهایتِ سطح است و این کمیّت (خط) در یک جهت، انقسام‌پذیر است.

و کسانی که قائل به خلاء ـ یعنی فضای خالی از هر موجودی که آنرا اشغال و پُر کند ـ هستند، در مورد کمّ متصلِ قارّ شک دارند، ولی [همهٔ] بحث در اثباتِ خلاء بدین معناست! (که آیا ممکن است یا محال؟).

تتمةٌ : يختصّ الكمُّ بخواصّ: الأولى : أنّهُ لا تضادَّ بينَ شيءٍ من أنواعِهِ، لعدمِ اشتراكِها في الموضوعِ، و الاشتراكُ في الموضوعِ من شرطِ التضادِّ.

الثانيةُ : قبولُ القسمةِ الوهميّةِ بالفعلِ، كما تقدَّمَ.

الثالثةُ : وجودُ ما يعُدُّهُ، أي يُفنِيهِ بإسقاطِهِ منهُ مرّةً بَعْدَ مرّةٍ؛ فالكمُّ المنفصلُ و هو العددُ مبدَؤُهُ الواحدُ، و هو عادٌّ لجميعِ أنواعِهِ، مَعَ أنّ بعضَ أنواعِهِ عادٌّ لبعضٍ؛ كالإثنينِ للأربعةِ، و الثلاثةِ للتسعةِ؛ و الكمُّ المتصلُ منقسمٌ ذو أجزاءٍ، فالجزءُ منهُ يَعُدُّ الكلَّ.

الرابعةُ : المساواةُ واللامساواةُ، و هما خاصّتانِ للكمِّ، و تعرضانِ غيرَهُ بعروضِهِ.

الخامسةُ : النهايةُ واللانهايةُ، و هما كسابقتيهِما.

الفَصْلُ العاشِرُ

في الكَيْفِ

و هوَ «عَرَضٌ لا يَقبلُ القِسْمةَ و لا النّسبةَ لذاتِهِ». و قد قسَّمُوهُ بالقِسمةِ الأوّليّةِ إلى أربعةِ أقسامٍ: أحدُها: الكيفيّاتُ النفسانيّةُ؛ كالعلمِ، و الارادةِ، و الجُبْنِ، و الشجاعَةِ، و اليأسِ، و الرَّجاءِ.

و ثانيها : الكيفيّاتُ المختصّةُ بالكميّاتِ؛ كالإستقامةِ، والإنحناءِ،

تتمّه

کمّ دارای ویژگیهای خاصی است: **اولین ویژگی** این است که در بین هیچیک از انواعِ کمّ، تضاد وجود ندارد، چراکه هچکدام در موضوع، مشترک نیستند و حال آنکه اشتراکِ در موضوع از شرایطِ تضاد است.

دومین ویژگی این است که کمیت ـ همانگونه که گذشت ـ بالفعل قابلیت تقسیم وهمی (ذهنی) را دارد.

سومین ویژگی، وجود چیزی است که کمیّت را می‌شمارد (عادّ) یعنی با کم کردنِ آن از کمیتْ یکی پس از دیگری، کمیت فانی می‌شود. مثلاً مبدأ کمّ منفصل که همان عدد است، واحد است و این واحد، عادّ جمیعِ انواع عدد است. علاوه بر اینکه بعضی از انواعِ عدد، عادّ بعضِ دیگر است مثلاً دو، عادّ چهار است و سه، عادّ نُه است. و کم متصل نیز دارای اجزاء و منقسم است و لذا یک جزءِ آن، عادّ کلّ است.

چهارمین ویژگی، مساوات و عدم مساوات است و ایندو، از خواصِ کمیت‌اند و بواسطهٔ عروضِ کمیّت، عارضِ بر غیر کمیت (مثل جسم) می‌شوند.

پنجمین ویژگی، نهایت و عدم نهایت است، و ایندو صفت مثل دو وصفِ پیشین (مساوات و عدم مساوات) هستند.

ـ فصل ۱۰ ـ

در کَیْف

و کیف «عَرضی است که ذاتاً نه قسمت‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر». و فلاسفه در یک تقسیم اولیه، کیف را به چهار قسم منقسم کرده‌اند:

قسم اول: کیفیات نفسانیه است مثل: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

قسم دوم: کیفیات مختص به کمیّات است مثل: استقامت (مستقیم بودنِ خط و...)

و الشَّكلِ، مما يختصُّ بالكمِّ المتصلِ؛ و كالزَّوجيَّةِ و الفرديَّةِ في الأعـدادِ، مما يختصُّ بالكمِّ المنفصلِ.

و ثالثُها : الكيفياتُ الاستعداديَّةُ؛ و تسمى أيضاً القوَّةَ و اللاقوَّةَ، كالإستعدادِ الشَّديدِ نحوَ الإنفعالِ، كـاللّينِ؛ و الإستعدادِ الشديدِ نحوَ اللاانفعالِ، كالصَّلابةِ. و ينبغي أن يُعدَّ منها مطلقُ الإستعدادِ القائمِ بالمادَّةِ. و نسبةُ الإستعدادِ إلى القوَّةِ الجوهريَّةِ التي هي المادَّةُ، نسبةُ الجسمِ التعليميِّ، الذي هو فعليةُ الامتدادِ في الجهاتِ الثلاثِ، إلى الجسمِ الطبيعيِّ، الذي فيهِ امكانُهُ.

و رابعُها : الكيفيّاتُ المحسوسةُ بالحواسِّ الخمسِ الظاهرةِ، وهي إن كانتْ سريعةَ الزوالِ، كحمرةِ الخَجِلِ و صُفرَةِ الوَجِلِ، سُمِّيتْ «انفعالاتٍ»؛ و إن كانتْ راسخةً، كصُفرَةِ الذَّهبِ و حلاوَةِ العسلِ، سُمِّيَتْ «انفعاليّاتٍ».

و لِعلماءِ الطبيعةِ اليومَ تشكيكٌ في: كونِ الكيفياتِ المحسوسةِ موجودةً في الخارجِ، على ما هي عليهِ في الحسِّ، مشروحٌ في كتبِهِم.

الفَصلُ الحادي عشَر

في المَقولاتِ النِّسبيَّةِ

و هي: الأَينُ، وَ متى، و الوضعُ، و الجِدَةُ، و الإضافةُ، و الفعلُ، و الانفعالُ.

أمّا الأينُ : فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى المكانِ.



و انحناء، و شکل که مختص به کمّ متصل می‌باشند. و مثل: زوجیت و فردیت در اعداد که اختصاص به کم منفصل دارند.

قسم سوّم: کیفیات استعدادیه است که قوّه و لاقوّه نیز نامیده می‌شوند مثل: استعدادِ شدید برای انفعال، از قبیل نرمی. و مثل استعداد شدید برای عدم انفعال از قبیل صلابت (سختی و سِفتی). و بجاست که مطلقِ استعداد راکه قائم به مادهٔ (اولیٰ و ثانیه) است از قبیل کیفِ استعدادی بشماریم. و نسبتِ استعداد به قوهٔ جوهریه‌ای که همان ماده است، همانند نسبتِ جسم تعلیمی ـ که فعلیتِ امتدادِ در جهاتِ سه گانه (طول و عرض و عمق) می‌باشد ـ به جسم طبیعی است که در آن (جسم طبیعی) امکانِ جسم تعلیمی هست. (یعنی همانطور که جسم طبیعی، امکانِ هر جسم تعلیمی‌ای را دارد، قوهٔ جوهریه یعنی ماده نیز امکانِ هر استعدادی را دارد).

قسم چهارم: کیفیات محسوس از راهِ حواس پنجگانهٔ ظاهری است. و این کیفیات اگر سریعاً زائل شوند مثل سرخ شدن هنگام خجالت و زرد شدن هنگامِ ترس، «انفعالات» نامیده می‌شوند. و اگر این کیفیات، راسخ باشند مثل زردیِ طلا و شیرینیِ عسل، «انفعالیات» نامیده می‌شوند.

و امروزه علمای طبیعی در اینکه کیفیات محسوس آیا همانگونه که در حس موجودند، واقعاً در خارج نیز موجودند یا خیر؟ تشکیکاتی دارند که در کتب آنها مشروحاً آمده است.

ـ فصل ۱۱ ـ

در مقولات نسبی

این مقولات نسبی عبارتند از: أین، متیٰ، وضع، جِدَه، اضافه، فعل و انفعال. و امّا «أین»: هیئت حاصله از نسبتِ شیء با مکان است (مثل ایرانی، تهرانی و...) و امّا

و أمّا متى : فهـو هيأةٌ حاصلـةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى الزّمانِ؛ و كونِه فيـهِ أعمُ من كونِهِ في نفسِ الزمانِ، كالحركاتِ؛ او في طرفِهِ، و هـو الآن، كـالموجوداتِ الآنيّةِ الوجودِ، منَ الاتصالِ و الانفصالِ و المماسّةِ و نحوِها؛ و أعمُ أيضاً من كونِهِ على وجهِ الانطباقِ، كالحركةِ القطعيّةِ، او لا على وجهِهِ، كالحركةِ التوسُّطيّةِ.

و أمّا الوضعُ : فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبةِ أجزاءِ الشيءِ بـعضِها إلى بـعضٍ، و المجموعِ الى الخارجِ؛ كالقيامِ الذى هو هيأةٌ حاصلةٌ للانسانِ من نسبةٍ خاصةٍ بينَ أعضائِهِ نفسِها، و بينَها و بينَ الخارجِ، من كونِ رأسِهِ إلى فوقٍ و قَدَمَيْهِ إلى تحتٍ.

و أمّا الجِدَةُ و يُقالُ لهُ : المِلْكُ: فهو هيأةٌ حاصلةٌ من إحاطةِ شيءٍ بشيءٍ، بحيثُ ينتقلُ المحيطُ بانتقالِ المُحاطِ؛ سواءٌ كانتِ الإحاطةُ احاطةً تامةً، كالتَّجَلْبُبِ؛ او احاطةً ناقصةً، كالتقمُّصِ و التَّنعُّلِ.

و أمّا الإضـافةُ : فهي هيأةٌ حاصلةٌ من تكرُّرِ النسبةِ بينَ شيئينِ، فـإنَّ مـجردَ النسبةِ لا يوجبُ إضافةً مقوليّةً، و إنمّا تُفيدُها نسبةُ الشيءِ الملحوظِ من حيثُ إنَّهُ منتسِبٌ إلى شيءٍ، هو منتسَبٌ إليه لِهذا المنتسِبِ؛ كالأبِ المنسوبِ، من حيثُ إنَّهُ أبٌ لِهذا الإبنِ، اليه من حيثُ إنَّه إبنٌ لهُ.

و تنقسمُ الإضـافةُ إلى مـتشابهةِ الأطـرافِ كـالأُخوَّةِ و الأُخـوَّةِ، و مـختلفةِ الأطرافِ كالأُبوَّةِ و البُنُوَّةِ، و الفوقيّةِ و التَّحتيّةِ.

و من خواصِّ الإضافةِ: أنَّ المُضافَينِ متكافئانِ وجوداً و عدماً، و فعلاً و قوّةً، لا يختلفانِ من حيثُ الوجودِ و العدمِ، و الفعلِ و القوّةِ.

و اعلـم : أنَّ المـضافَ قـد يُـطلقُ عـلى نـفسِ الإضـافةِ كـالأُبوَّةِ و البُـنوَّةِ؛



«متیٰ»: هیئت حاصله از نسبت شیء به زمان است. و اینکه شیء در زمان باشد اعم از این است که در متن و خودِ زمان باشد مثل حرکات؛ و نیز اعم از این است که بصورتِ انطباقی بر زمان منطبق شود مثل حرکتِ قطعیه، و یا بگونهٔ انطباق نباشد مثل حرکتِ توسطیّه. و امّا «وضع»: هیئت حاصله از نسبتِ اجزاء شیء ـ بعضی با بعضِ دیگر ـ و نسبت مجموعِ اجزاء به خارج از شیء است، مثل «قیام» برای انسان که هیئتِ حاصله از نسبتی خاص میانِ خودِ اعضاء و مجموع آنها با خارج است، یعنی سرِ انسان به سمت بالا و دو پای او به طرفِ پایین است.

و امّا «جِدَه» که به آن «مِلْک» گفته می‌شود: هیئت حاصل از احاطهٔ شیء بوسیلهٔ شیء دیگر است، بگونه‌ای که به سبب انتقالِ شیءِ محاط، محیط نیز منتقل گردد، خواه احاطه، احاطهٔ تام باشد مثل تجلبب (جلباب بر تن کردن) و یا احاطه، احاطهٔ ناقص باشد مثل تقمّص (قمیص یعنی پیراهن به تن کردن) و تنعّل (نعلین پوشیدن). و امّا «اضافه»: هیئت حاصله از تکرارِ نسبت بینِ دو چیز است. یعنی صرفِ نسبت، موجبِ اضافهٔ مقولیه (نه اشراقیه) نمی‌شود. بلکه فقط در صورتی موجب اضافهٔ مقولیه می‌شود که نسبتِ یک شیء بگونه‌ای لحاظ شود که منتسَب به شیء دیگری باشد که آن شیء دیگر نیز منتسبٌ‌الیه برای شیء اوّل باشد. مثل «أب: پدر» که منسوب است به فلان «اِبن: پسر» از همان حیث که آن پسر، پسرِ آن پدر است. و «اضافه» به دو قسم متشابهةالاطراف و مختلفةالاطراف تقسیم می‌شود. متشابهةالاطراف مانند برادری و برادری (زید و عَمرو) است. و مختلفةالاطراف مثل پدری و پسری ـ فوقیّت و تحتیّت (بالایی و پایینی) است.

و یکی از خواص «اضافه» این است که دو طرفِ مضاف، از نظر وجود و عدم، فعلیّت و قوّه برابر هستند، یعنی از حیث وجود و عدم، و فعلیت و قوّه اختلاف ندارند (یا هر دو موجودند یاهر دو معدومند ـ یا هر دو بالفعل‌اند و یا هر دو بالقوه).

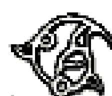
و بدان که: مضاف گاهی بر خودِ اضافه مثل اُبوّت و بنوّت (پدری و پسری) اطلاق

و يُسمّى «المضافَ الحقيقيَّ»، و قد يُطلقُ على معروضِها كالأَبِ و الإبنِ؛ و يُسمّى «المضافَ المشهوريَّ».

و أمّا الفعلُ : فهو الهيأةُ الحاصلةُ من تأثيرِ المؤثرِ، مادامَ يؤثِّرُ؛ كالهيأةِ الحاصلةِ من تسخينِ المسخنِ، مادامَ يُسخِّنُ.

و أما الانفعالُ : فهو الهيأةُ الحاصلةُ من تأثُّرِ المتأثرِ مادامَ يَتأثَّرُ؛ كالهيأةِ الحاصلةِ من تسخُّنِ المتسخِّنِ مادامَ يتسخَّنُ. و اعتبارُ التدرُّجِ فى تعريفِ الفعلِ و الانفعالِ لاخراجِ الفعلِ و الانفعالِ الا بداعيَّينِ، كفعلِ الواجبِ، تعالى، بإخراجِ العقلِ المجردِ من العدمِ إلى الوجودِ، و انفعالِ العقلِ بخروجِهِ من العدمِ إلى الوجودِ بمجردِ امكانِهِ الذاتيِّ.





می‌شود و «مضاف حقیقی» نامیده می‌شود. و گاهی بر معروضِ اضافه مثل أب و اِبن (پدر و پسر) اطلاق می‌شود و «مضاف مشهوری» نامیده می‌شود.

و امّا «فعل»: هیئت حاصله از تأثیر مؤثر ـ مادام که تأثیر می‌کند ـ است، مثل هیئتِ حاصله از گرم کردن توسطِ گرم کننده ـ مادام که گرم می‌کند ـ.

و امّا «انفعال»: هیئت حاصله از تأثر متأثر ـ مادام که تأثیر می‌پذیرد ـ مثل هیئت حاصله از گرم شدنِ گرم شونده ـ مادام که گرم می‌شود ـ. و ملاحظهٔ تدرّج در تعریفِ فعل و انفعال، برای اخراجِ فعل و انفعالِ ابداعی از تعریف فوق است. مثلاً فعلِ واجب تعالیٰ برای اخراجِ عقلِ مجرد از عدم به وجود و انفعال عقلِ مجرد به خروجش از عدم به وجود به صِرفِ امکانِ ذاتی‌اش، ابداعی است (و فعل و انفعالِ مقولی نیست).



المَرحلَةُ السّابِعةُ

في العِلَّـةِ والمَعلُـولِ

الفَصْلُ الأوّلُ

في إثباتِ العِلّيةِ و المَعلوليّةِ و أنّهما في الوُجودِ

قد تقدَّمَ أنّ الماهيّةَ في ذاتِها ممكنةٌ تَسْتَوي نسبتُها إلى الوجودِ و العدمِ؛ و أنّها في رجحانِ أحدِ الجانبَيْنِ محتاجةٌ إلى غيرِها؛ و عرفتَ أنّ القولَ بحاجَتِها في رجحانِ عدمِها إلى غيرِها نوعُ تجوُّزٍ، و إنّما الحاجةُ في الوجودِ، فلِوجودِها توقُّفٌ على غيرِها.

و هذا التوقُّفُ لا محالَةَ على وجودِ الغيرِ، فانّ المعدومَ من حيثُ هو معدومٌ لا شيئيّةَ له؛ فهذا الموجودُ المتوقَّفُ عليه في الجملةِ هوالذي نُسمّيه «علّةً»، و الماهيّةُ المتوقِّفةُ عليه في وجودِها معلولتُها.

مرحلهٔ هفتم

در علت و معلول

و در این مرحله، یازده فصل است

ـ فصل ۱ ـ

در اثباتِ علیت و معلولیّت و اینکه ایندو در وجودند

قبلاً گذشت[۱] که ماهیت در ذاتِ خودش ممکن است و نسبتش به وجود و عدم مساوی است و در اینکه یکی از دو جانبش رجحان پیدا کند، محتاجِ غیر است. و دانستی[۲] که قول به اینکه ماهیت برای رجحانِ جانبِ عدمش احتیاج به غیر دارد، نوعی مجاز گویی است. چراکه نیازمندی فقط در جانبِ وجود است و لذا وجودِ ماهیت است که توقف بر غیر دارد.

و این توقف ـ بناچار ـ بر وجودِ غیر (نه ماهیتِ آن) است. چون معدوم از آن حیث که معدوم است، اصلاً شیئیّتی ندارد. پس آن موجودی راکه ـ فی‌الجمله ـ متوقفٌ‌علیه است «علت» می‌نامیم و ماهیتی راکه در وجودش متوقِفِ بر آن (متوقّفٌ‌علیه) است «معلولِ» آن می‌نامیم.

---

۱. فصل ۷، مرحلهٔ ۴

۲. فصل ۱۰، مرحلهٔ ۱

ثمّ إنّ المجعولَ للعلّةِ، و الأثرَ الذى تَضَعُهُ فى المعلولِ، إمّا أن يكونَ هو وجودَهُ، أو ماهيَّتَهُ، أو صيرورةَ ماهيَّتِهِ موجودةً، لكن يستحيلُ أن يكونَ المجعولُ هو الماهيّةَ، لما تقدَّمَ أنّها اعتباريّةٌ، و الذى للمعلولِ من علّتِهِ أمرٌ أصيلٌ، على أنَّ الّذى تَستَقِرُّ فيه حاجةُ الماهيّةِ المعلولةِ و يرتبطُ بالعلّةِ هو وجودُها، لاذاتُها.[۱]

ويَستحيلُ أن يكونَ المجعولُ هوالصيرورةَ؛ لأنّها معنىً نسبيٌّ قائمٌ بطرفَيْهِ، ومن المحالِ أن يَقُومَ أمرٌ أصيلٌ خارجيٌّ بطرفَيْنِ اعتباريَّيْنِ غيرِ أصيلَينِ؛ فالمجعولُ من المعلولِ و الأثرُ الذى تفيدُهُ العلّةُ هو وجودُهُ، لا ماهيّتُهُ و لا صيرورةُ ماهيّتِهِ موجودةً؛ و هو المطلوبُ.

الفصلُ الثانى

فى انقساماتِ العِلّةِ

تنقسمُ العلّةُ إلى تامّةٍ و ناقصةٍ. فانّها إمّا أن تشتملَ على جميعِ ما يتوقفُ عليه وجودُ المعلولِ، بحيثُ لايبقىٰ للمعلولِ معها إلاّ أن يوجَدَ، و هى «العلّةُ التامّةُ»؛ و إمّا أن تشتملَ على البعضِ دونَ الجميعِ، و هى «العلّةُ الناقصةُ»؛ و تفترقانِ من حيثُ إنّ العلّةَ ....

۱. لأنّ الماهيّة فى حدّ نفسها هى هى، من غير أن ترتبط بشىء وراء نفسها. (منه ره)



نکتهٔ دیگر اینکه مجعولِ از ناحیهٔ علت و آن اثری که علتْ آن را در معلول می‌گذارد، یا وجودِ معلول است، یا ماهیتِ معلول است و یا صیرورتِ (شدن) ماهیّت بنحوِ موجود، است. امّا محال است که مجعول، ماهیت باشد، چراکه قبلاً[1] گذشت که ماهیت، اعتباری است، و حال آنکه آنچه برای معلول از ناحیهٔ علتش جعل می‌شود، امری اصیل است. بعلاوه آنچه که حاجت و نیازمندی ماهیتِ معلول در آن استقرار می‌یابد و مرتبطِ به علت می‌شود، وجودِ ماهیت است نه ذاتِ ماهیت.[2]

و نیز محال است که مجعولِ از ناحیهٔ علت، صیرورتْ باشد، زیرا صیرورت معنایی نسبی و قائم به طرفین است. و محال است که یک امرِ اصیل خارجی، قائم به دو طرفِ اعتباریِ غیر اصیل باشد. پس آنچه در معلول، مجعول است و آن اثری که علتْ آن را افاده می‌کند، وجودِ معلول است و نه ماهیّتِ معلول، و نه صیرورتِ ماهیتِ معلول بنحو موجود (شدن)، و مطلوبِ ما همین است.

ـ فصل ۲ ـ

در انقساماتِ علّت

علت به تام و ناقص تقسیم می‌شود، چون علّت یا جمیع آنچه راکه وجود معلول بر آن متوقف است شامل می‌شود، بگونه‌ای که معلول بناچار با وجود آن (جمیع) موجود می‌شود، در اینصورت آن علت، «علت تامّه» است.

و یا علت، مشتمل بر بعضی مقدمات است و نه همهٔ آنها، و در اینصورت علت، «علت ناقصه» است. و فرق علت تامه و علت ناقصه در این است که از وجودِ علت

---

۱. فصل ۴، مرحلهٔ ۱

۲. چون ماهیت، فی‌نفسه خودش، خودش است، بدون اینکه با چیزی غیر از خودش مرتبط باشد (مؤلف)

التامّةَ يلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، و من عدمِها عدمُه؛ و العلّةُ الناقصةُ لا يلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، و لكن يلزمُ من عدمِها عدمُه.

و تنقسمُ أيضاً إلى الواحدةِ والكثيرةِ.

و تنقسمُ أيضاً إلى البسيطةِ، و هى ما لاجزءَ لها، و المركبَةِ، و هى بخلافِها؛ و البسيطةُ: إمّا بسيطةٌ بحسبِ الخارجِ، كالعقلِ المجرّدِ و الأعراضِ؛ و إمّا بحسبِ العقلِ، و هى ما لا تركيبَ فيه خارجاً من مادّةٍ و صورةٍ، و لا عقلاً من جنسٍ و فصلٍ، و أبسطُ البسائطِ ما لم يتركّبْ من وجودٍ و ماهيّةٍ، و هو الواجبُ، عزّ اسمُه.

و تنقسمُ أيضاً إلى قريبةٍ و بعيدةٍ؛ و القريبةُ: ما لا واسطةَ بينَها و بينَ معلولِها؛ و البعيدةُ بخلافِها، كعلّةِ العلّةِ.

و تنقسمُ العلّةُ إلى داخليّةٍ و خارجيّةٍ؛ و العللُ الداخليّةُ ـ و تسمّى أيضاً «عللَ القوامِ» ـ هى المادّةُ و الصورةُ المقوّمتانِ للمعلولِ؛ و العللُ الخارجيّةُ ـ و تسمّى أيضاً «عللَ الوجودِ» ـ هى الفاعلُ و الغايةُ، و ربّما سُمّىَ الفاعلُ «ما به الوجودُ»، و الغايةُ «ما لأجلِه الوجودُ».

و تنقسمُ العلّةُ إلى العللِ الحقيقيّةِ و المُعِدّاتِ؛ و فى تسميةِ المعدّاتِ عللاً تجوّزٌ، فليستْ عللاً حقيقيّةً، و إنّما هى مُقرّباتٌ تُقرّبُ المادّةَ إلى افاضةِ الفاعلِ؛ كورودِ المتحرّكِ فى كلِّ حدٍّ من حدودِ المسافةِ، فانّه يقرّبُه إلى الورودِ فى حدٍّ يتلوه؛ و كانصرامِ القطعاتِ الزمانيّةِ، فانّه يقرّبُ موضوعَ الحادثِ إلى فعليّةِ الوجود.



تامّه، وجودِ معلول لازم می‌آید و از عدمش، عدمِ معلول لازم می‌شود. ولی از وجودِ علت ناقصه، وجود معلول لازم نمی‌آید، ولی از عدمش عدمِ معلول لازم می‌آید.

و علت ـ همچنین ـ به واحد و کثیر، و نیز به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. و علتِ بسیط آن است که جزء ندارد و علت مرکبه، بر خلافِ آن (دارای جزء) است. و علت بسیط، یا به حسَبِ خارج بسیط است مثلِ عقل مجرّد و اعراض. و یا به حسَبِ عقل، بسیط است، یعنی علتی است که خارجاً مرکب از ماده و صورت نیست، و عقلاً از جنس و فصل ترکیب نشده است. و بسیط‌ترینِ بسائط آن است که مرکب از وجود و ماهیت نمی‌باشد که همان واجب‌الوجود ـ عزّ اسمه ـ است.

و علت ـ همچنینِ ـ به قریبه و بعیده تقسیم می‌شود. و **علت قریبه**: آن است که با معلولش واسطه نداشته باشد. و علت بعیده بر خلاف آن (دارای واسطه) است مثلِ علّتِ علت. و علت ـ همچنین ـ به **داخلیه** و **خارجیه** تقسیم می‌شود. و علل داخلی ـ که «**علل قوام**» هم نامیده می‌شوند ـ همان ماده و صورت هستند که مقوّمِ معلول می‌باشند. و علل خارجیه ـ که «**علل وجود**» هم نامیده می‌شوند ـ همان فاعل و غایت هستند. و گاهی فاعل را «مابه‌الوجود» و غایت را «مالأجله‌الوجود» می‌نامند.

و علت ـ همچنین ـ به علل **حقیقیه** و **معدّات** (علل اعدادی) تقسیم می‌شود. و در اینکه معدّات بعنوان علل نامیده شوند، نوعی مجازگویی است. و لذا آنها علل حقیقی نیستند، بلکه فقط مقرّباتی (زمینه‌ساز) هستند که ماده را برای افاضهٔ فاعل، آماده و نزدیک می‌کنند، مثل ورودِ متحرک در هر یک از حدودِ مسافت. چراکه این ورود، متحرک را برای ورود در حدّ بعدی، آماده و نزدیک می‌کند و مانند طی شدنِ قطعاتِ زمانی، چراکه این انصرام (طی شدن) موضوعِ پدیده (حادث) را به فعلیّتِ وجود نزدیک می‌کند.

الفَصْلُ الثّالِثُ

فِي وُجوبِ وُجودِ المَعلولِ عندَ وُجودِ العِلَّةِ التّامَّةِ، وَ وجُوبِ وُجودِ العِلّةِ عندَ وُجودِ المَعلولِ

إذاكانتِ العلّةُ التامّةُ موجودةً، وَجَبَ وجودُ معلولِها؛ وإلاّ جازَ عدمُه مع وجودِها، و لازمُه تحقُّقُ عدمِهِ المعلولِ لعدمِ العلّةِ من دونِ علّةٍ.

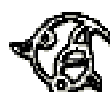
و إذا كانَ المعلولُ موجوداً، وَجَبَ وجودُ علّتِهِ؛ و إلاّ جازَ عدمُها مع وجودِ المعلولِ، و قد تقدَّمَ أنّ العلّةَ، سواءٌ كانتْ تامّةً أو ناقصةً، يلزمُ من عدمِها عدمُ المعلولِ.

و من هُنا يظهرُ: أنّ المعلولَ لا ينفكُّ وجودُه عن وجودِ علّتِهِ، كما أنَّ العلّةَ التامّةَ لا تنفكُّ عن معلولِها.

فلو كانَ المعلولُ زمانياً، موجوداً فى زمانٍ بعينِهِ، كانتْ علّتُه موجودةً واجبةً فى ذلك الزمانِ بعينِهِ؛ لأنّ توقُّفَ وجودِه على العلّةِ فى ذلك الزمانِ، فترجيحُ العلّةِ لوجودِهِ و إفاضتُها له فى ذلك الزمانِ؛ و لو كانتِ العلّةُ موجودةً فى زمانٍ آخرَ معدومةً فى زمانِ وجودِ المعلولِ، و الإفاضةُ قائمةٌ بوجودِها، كانتْ مفيضةً للمعلولِ و هى معدومةٌ، هذا محالٌ.[1]

---

۱. الفرق بين هذه المسألة و مسألة : أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد ، أنّ المراد بالوجوب ههنا، الوجوب بالقياس إلى الغير، و فى تلك المسألة ، الوجوب بالغير. (منه رہ)



ـ فصل ۳ ـ

در وجوب و جود معلول به هنگامِ وجود علت تامّه، و وجوب وجود علت به هنگامِ وجود معلول

وقتی که علت تامّه موجود باشد، وجود معلولش ضروری است، در غیر این صورت عدمِ معلول با وجودِ علّت ممکن خواهد بود. و لازمهٔ این مطلب این است که عدمِ معلول که خودش معلولِ عدمِ علت است، بدونِ علّت، محقق شود!

و هر گاه معلول موجود باشد، وجودِ علتش نیز لازم و ضروری است. والاّ عدمِ علت با وجودِ معلول، ممکن خواهد بود. و حال آنکه قبلاً[1] گذشت که علت، خواه علت تامّه باشد و خواه علت ناقصه، اگر معدوم باشد از عدمش، عدمِ معلول لازم می‌آید.

و از اینجا معلوم می‌شود که: وجودِ معلول هرگز از وجود علتش جدا نیست، کما اینکه علّت تامه هم از معلولش جدا نمی‌شود.

پس اگر معلول، زمانی (منسوب به زمان) باشد و در زمانِ معیّنی محقق شود، بایستی ضرورتاً علتش نیز در همان زمان موجود باشد، چرا که توقفِ وجودِ معلول بر علّت در آن زمانِ معیّن است. پس ترجیح وجودِ معلول به وسیلهٔ علّت، و افاضهٔ علّت نسبت به معلول بایستی در همان زمان معیّن باشد. و اگر علّت در زمانِ دیگری موجود باشد و در زمانِ وجود معلول، معدوم باشد ـ در حالیکه افاضه قائم به وجودِ علّت است ـ لازم می‌آید که علتْ مفیضِ معلول باشد در حالیکه علّت، معدوم است! و چنین چیزی محال است.[2]

---

۱. در فصل قبل.

۲. فرق بین این مسئله با مسئله «شیء مادام که واجب نشود، موجود نمی‌شود» این است که مراد از وجوب در اینجا، وجوبِ بالقیاس الی الغیر است، ولی در آن مسئله، وجوبِ بالغیر منظور است (مؤلف).

برهانٌ آخرٌ: حاجةُ الماهيّةِ المعلولةِ إلى العلّةِ ليستْ الاّ حاجةَ وجودِها إلى العلّةِ، و ليستِ الحاجةُ خارجةً من وجودِها، بمعنى أن يكونَ هناك «وجودٌ» و «حاجةٌ»؛ بل هى مُستقِرّةٌ فى حدِّ ذاتِ وجودِها، فوجودُها عينُ الحاجةِ والارتباطِ؛ فهو «وجودٌ رابطٌ» بالنسبةِ إلى علّتِهِ، لا استقلالَ له دونَها، و هى مقوّمةٌ له؛ و ما كانَ هذا شأنَهُ استحالَ أن يُوجدَ الاّ متقوّماً بعلّتِهِ، معتمداً عليها؛ فعند وجودِ المعلولِ يجبُ وجودُ علّتِهِ؛ و هو المطلوبُ.



الفصلُ الرّابعُ

قاعِدةُ «الواحِدِ»

الواحدُ لا يصدُرُ عنه إلاّ الواحدُ و ذلك: أنّ مِن الواجبِ أن يكونَ بينَ العلّةِ و معلولِها سنخيّةٌ ليستْ بينَ الواحدِ منها و غيرِ الأُخرِ، و إلاّ جازَ كونُ كلِّ شيءٍ علّةً لكلِّ شيءٍ وكلِّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ، ففى العلّةِ جهةٌ مُسانَخَةٌ لمعلولِها، هى المخصِّصةُ لصدورِهِ عنها؛ فلو صدرتْ عن العلّةِ الواحدةِ، و هى التى ليستْ لها فى ذاتِها إلاّ جهةٌ واحدةٌ، معاليلُ كثيرةٌ بما هى كثيرةٌ متباينةٌ غيرُ راجعةٍ إلى جهةٍ واحدةٍ بوجهٍ من الوجوهِ، لَزِمَهُ تقرُّرُ جهاتٍ كثيرةٍ فى ذاتِها، و هى ذاتُ جهةٍ واحدةٍ و هذا محالٌ.



برهان دیگر

نیاز ماهیتِ معلول به علت، چیزی جز نیازِ وجودش به علّت نیست. و این نیازمندی، خارج از وجودِ ماهیتِ معلول نیست. یعنی چنین نیست که «وجود»ی باشد و «حاجت»ی! بلکه این نیازمندی در متنِ ذاتِ وجودِ معلول نهفته و مستقرّ است. پس وجودِ ماهیتِ معلول، عینِ حاجت و ارتباط است، و لذا معلول نسبت به علتش «وجودِ رابط» است و بدون علت، هیچ استقلالی ندارد و علّت است که مقوِّم معلول است و چیزی که چنین (معلولِ عین‌الربط) است، محال است که موجود شود مگر اینکه متقوِّم به علتش باشد و بر علتش تکیه کند. پس در هنگامِ وجود معلول، وجود علتش ضروری و واجب است، و مطلوبِ ما همین است.



ـ فصل ۴ ـ

[قاعدهٔ «الواحد»]

از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود، زیرا: بایستی بین علت و معلول سنخیت ذاتیه‌ای باشد که عین آن سنخیّت بین یکی از آندو با غیر دیگری وجود نداشته باشد. والاّ (اگر این سنخیت در هر جای دیگر هم باشد) بایستی امکان داشته باشد که هر شیئی علتِ هر شیء دیگری باشد و نیز هر شیئی معلولِ هر شیء دیگری باشد! (و حال آنکه چنین نیست). پس در علت بایستی یک جهتِ مسانختِ خاصی با معلولش وجود داشته باشد که همان جهت، مخصِّص صدورِ آن معلول از آن علّت باشد. حال اگر از علتِ واحده، یعنی علّتی که در ذاتش جز یک جهت نیست، معلول‌های کثیر صادر شوند بگونه‌ای که این معلول‌ها کثیر و متباین باشند و به هیچ وجه به یک جهتِ واحد برنگردند، لازمه‌اش این است که در ذاتِ علت، جهاتِ کثیره وجود داشته باشند و حال آنکه (طبق فرض) علت فقط دارای یک جهت است، و این محال است!

و يتبيّنُ بذلك: أنّ ما يصدُرُ عنه الكثيرُ من حيثُ هو كثيرٌ، فانّ في ذاتِه جهةُ كثرةٍ؛ و يتبيّنُ أيضاً: أنَّ العـلَلَ الكـثيرةَ لا تـتواردُ عـلى معلولٍ واحدٍ.

الفَصْلُ الخامِسُ

في استِحالَةِ الدَّورِ و التَّسَلْسُلِ في العِلَلِ

أمّا استحالةُ الدَّورِ ـ و هو توقُّفُ وجودِ الشيءِ على ما يـتوقفُ عليه وجودُه؛ إمّا بلاواسطةٍ، و هو الدورُ المصرَّحُ؛ و إمّا بواسـطةٍ او أكثرَ، و هو الدَّورُ المضمرُ ـ فلأنّه يستلزمُ توقُّفَ وجودِ الشيءِ على نفسِه، و لازِمُهُ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِه بالوجودِ، لتقدُّمِ وجودِ العلّةِ على وجودِ المعلولِ بالضرورةِ.

و أمّا استحالةُ التسلسلِ ـ و هو ترتُّبُ العللِ لا إلى نهايةٍ ـ فَـمِن أسدِّ البراهينِ عليها ما أقامَه الشيخُ في إلهياتِ الشفاء؛ و محصّلُه: أنّا إذا فرضْنا معلولاً، و علّتَه، و علّةَ علّتِهِ، و أخذْنا هذه الجملةَ، وجدْنا كلاًّ من الثّلاثةِ ذا حكمٍ ضروريٍّ يَختَصُّ به؛ فالمعلولُ المـفروضُ، معلولٌ فقط؛ و علّتُه، علّةٌ لما بعدَها معلولةٌ لما قبلَها؛ و علّةُ العـلّةِ، علّةٌ فقط غيرُ معلولةٍ؛ فكانَ ما هو معلولٌ فقط طرفاً، و ما هو عـلّةٌ فقط طرفاً آخرَ، و كانَ ما هو علّةٌ و معلولٌ معاً وسطاً بينَ طرفينِ؛ ثم



و با این بیان روشن می‌شود که: هر چیزی (علّتی) که کثیر ـ از آن جهت که کثیر است ـ از آن صادر می‌شود، حتماً در ذاتش جهتِ کثرت را دارد. و نیز روشن می‌شود که: عللِ کثیره بر معلولِ واحد توارد پیدا نمی‌کنند (یعنی معلولِ واحد نیز جز از علتِ واحد صادر نمی‌شود: الواحد لا یصدر الاّ عن الواحد).

ـ فصل ۵ ـ

در محال بودنِ دور و تسلسل در علل

و امّا استحالهٔ (محال بودن) دور: ـ و دور عبارت از این است که وجودِ چیزی متوقف بر شیئی باشد که خود آن شیء نیز وجودش متوقف بر آن چیز باشد. و این توقف یا بلا واسطه است که همان دور مصرّح است و یا بواسطهٔ یک یا چند امر باشد، که همان دور مُضمَر است ـ (استحالهٔ دور) بخاطر این است که مستلزمِ توقفِ وجود یک چیز بر خودش می‌باشد. و لازمهٔ توقفِ شیء بر خودش، تقدّمِ وجودیِ شیء بر خودش می‌باشد، چون بدیهی است که وجودِ علت بر وجودِ معلولش مقدم است.

و امّا استحالهٔ تسلسل: ـ و تسلسل بمعنای این است که علل بصورتِ نامحدود بر یکدیگر مترتب باشند ـ از محکمترین براهین بر استحالهٔ تسلسل، همان برهانِ شیخ‌الرئیس‌؁ در الهیاتِ شفاء است. و حاصل آن برهان این است که: ما اگر معلولی را همراه با علتش و علّتِ علتش فرض کنیم و این مجموعهٔ (سه عضوی) را در نظر بگیریم، می‌بینیم هر یک ازاین اعضاء، حکمی بدیهی و مختّصِ به خود دارد: یعنی معلولِ مفروض فقط معلول است؛ و امّا علتش، علت برای بعدی و معلول برای قبلی است. و امّا علّتِ علت، فقط علت است و معلول نیست. و بنابراین آنچه که فقط معلول است، طَرَف محسوب می‌شود و نیز آنچه که فقط علت است، طرفِ دیگر است. و آنچه که هم علت و هم معلول است، وسطِ بین طرفین محسوب می‌شود. حال

إذا فرضْنا الجملةَ أربعةً مترتبةً، كانَ للطرفينِ ما تـقدَّمَ مـن حكـمِ الطرفينِ، و كانَ الاثنانِ الواقعانِ بينَ الطرفينِ مشتركينِ فـي حكـمِ الوسطِ ـ و هو أنّ لهما العلّيّةَ و المعلوليّةَ معاً بالتوسّطِ بينَ طرفينِ ـ. ثمَّ كلّما زدْنا في عددِ الجملةِ إلى ما لانهايةَ له كانَ الأمرُ جارياً على مجرىً واحدٍ، و كانَ مجموعُ ما بينَ الطّرفَينِ ـ و هي العِدّةُ التي كلُّ واحدٍ من آحادِها علّةٌ و معلولٌ ـ وسطاً له حكمُه.

فلو فرضْنا سلسلةً من العللِ مترتبةً إلى غيرِ النهايةِ، كانَ ما وراءَ المعلولِ الأخيرِ من الجملةِ غيرِ المتناهيةِ وسطاً لاطـرفَ له؛ و هـو محالٌ.

و هذا البرهانُ يجري في كلِّ سلسلةٍ مترتبةٍ من العـللِ التـي لا تُفارِقُ وجودُها وجودَ المعلولِ، سواءٌ كانتْ تـامّةً او نـاقصةً، دونَ العللِ المُعِدّةِ.

و يدلُّ على وجوبِ تناهِي العللِ التامّةِ خاصّةً؛ ما تقدَّمَ أنّ وجودَ المعلولِ وجودٌ رابطٌ بـالنسبةِ إلى عـلّتِهِ؛ فـانّه لو تـرتبتِ العـلّيّةُ و المعلوليّةُ في سلسلةٍ غيرِ متناهيةٍ من غيرِ أن تنتهيَ إلى عـلّةٍ غـيرِ معلولةٍ، كانتْ وجوداتٌ رابطةٌ متحققةً من غيرِ وجودٍ نفسيٍ مستقلٍ تَقومُ به؛ و هو محالٌ.

و لهم على اسـتحالةِ التسـلسلِ حـججٌ أُخـرىٰ، مـذكورةٌ فـي المطوّلات.



اگر این سلسله را مشتمل بر چهار عضوِ مترتب فرض کنیم، طرفینِ آن، همان حکمِ مختصِ طرفین (در سلسلهٔ سه عضوی) را دارند و آن دو عضوی که در بین دو طرف واقع شده‌اند، در حکم مختصِ وَسَط، مشترکند ـ یعنی اینکه آندو بخاطر واقع شدن در وسط، هم علت اندو هم معلول. حال هر قدر تعدادِ اعضای سلسله را بطور نامحدود افزایش دهیم، این امر به همین منوال برقرار خواهد بود، یعنی مجموعِ اعضایی که بینِ دو طرف واقع می‌شوند ـ یعنی مجموع آنهایی که هر کدامشان هم علت است و هم معلول ـ وَسَط خواهد بود و حکمِ مختصّ وسط را دارد.

حال اگر سلسله‌ای از عللِ مترتب را بنحو نامحدود فرض کنیم، لازم می‌آید که ماوراءِ معلولِ اخیر از این سلسلهٔ غیر متناهی را **وسطی** بدانیم که **طَرَف** برایش نیست، و این محال است!

و این برهان در هر سلسلهٔ مترتب از علل که از وجودِ معلول جدا نیستند، جاری می‌شود، خواه این علل، علل تامّه باشند و خواه علل ناقصه، امّا در علل معدّه (علل اعدادی) جاری نیست.[1]

و بر لزوم تناهيِ علل تامّه ـ بخصوص ـ آنچه پیشتر گفتیم، دلالت می‌کند. یعنی اینکه وجود معلول نسبت به علّتش، وجودِ رابط است. و لذا اگر ترتّب علیّت و معلولیت در سلسه‌ای نامتناهی محقق شود بگونه‌ای که این سلسله منتهی به یک علتِ غیرمعلول نشود، لازِمه‌اش این است که مجموعه‌ای از وجوداتِ رابط متحقق شوند بدون اینکه وجود نفسيِ (غیررابط) مستقلی در کار باشد که وجودات رابط متقوم به آن باشند! و این محال است. و البته فلاسفه بر استحالهٔ تسلسل، براهین دیگری هم دارند که در کتب مفصّل مذکور است.

۱ـ چون وجود علل اعدادی در هنگامِ وجودِ معلول، ضروری نیست (غ).

الفَصْلُ السّادِسُ

العِلّةُ الفاعِليّةُ و أقسامُها

العلّةُ الفاعليّةُ، و هي التي تُفيضُ وجودَ المعلولِ و تَفْعَلُهُ، على أقسام. و قد ذكرُوا في وجـهِ ضبطِها: أنّ الفـاعلَ إمّا أن يكونَ له علمٌ بفعلِهِ، أوْلا؛ و الثاني إمّا أن يلائمَ فعلُهُ طبعَهُ، و هـو «الفـاعلُ بالطبعِ»، او لا يلائمُ و هـو «الفاعلُ بالقسرِ»؛ و الأوّل ـ و هو الذي له علمٌ بـفعلِهِ ـ إن لم يكـنْ فـعلهُ بارادتِه، فهو «الفاعلُ بالجبرِ»، و إن كانَ بها، فامّا أن يكونَ علمُه بفعلِه في مرتبةِ فعلِهِ، بل عينَ فعلِهِ، و هو «الفاعلُ بالرضا»، و إمّا أن يكـونَ عـلمُه بفعلِهِ قبلَ فعلِهِ؛ و حينئذٍ إمّا أن يكونَ علمُه مقروناً بداعٍ زائدٍ، و هو «الفاعلُ بالقصدِ» و إمّا أن لايكونَ علمُه مقروناً بداعٍ زائدٍ، بل يكونُ نـفسُ العـلمِ فعليّاً منشأً لصدورِ المعلولِ؛ و حينئذٍ فامّا أن يكونَ علمُه زائداً على ذاتِه، و هو «الفاعلُ بالعنايةِ»، او غيرَ زايدٍ على ذاتِهِ، و هو «الفاعلُ بـالتجلّي»؛ و الفاعلُ في ما تَقَدَّمَ إذا نُسِبَ إلى فعلِهِ من جهةِ أنّه و فعلَه فعلٌ لفاعلٍ آخَرَ، كانَ «فاعلاً بالتسخيرِ».

فللفاعلِ أقسامٌ ثمانيةٌ: أحدُها : الفاعلُ بالطبعِ، و هو الذي لا عـلمَ لَـه بفعلِهِ، مع كونِ الفعلِ ملائماً لطـبعِهِ؛ كـالنفسِ فـي مـرتبةِ القُـوَى البـدنيّةِ الطبيعيّةِ، تَفعلُ أفعالَها بالطبعِ.

الثاني : الفـاعلُ بالقسرِ، و هـو الذي لا علمَ له بفعلِهِ، و لا فعلُه مـلائمٌ



ـ فصل ۶ ـ

[علّت فاعلی و اقسامِ آن]

علت فاعلی که وجود معلول را افاضه می‌کند و به آن فعلیت (وجود) می‌بخشد، بر چند قسم است. و در چگونگی ضبط و تقسیم‌بندی آن گفته‌اند: فاعل یا نسبت به فعلِ خود عالم است و یا عالم نیست. و در صورتِ دوم (عدم علم) یا فعلش باطبعش ملائم (متناسب) است که در اینصورت «**فاعل بالطبع**» است. و یا فعلش بـالطبعش مـلائم نیست که در اینصورت «**فاعل بالقسر**» است. و اوّلی ـ که علمِ بـه فـعلش دارد ـ اگـر فعلش با ارادهٔ خودش نباشد «**فاعل بالجبر**» است. و اگر فعلش با ارادهٔ خودش باشد، یا علمش به فعلش در مرتبهٔ فعلش می‌باشد و بلکه عین فعلش است، که در اینصورت «**فاعل بالرضاء**» است. و یا علمش به فعلش قبل از فعلش می‌باشد، و در این صورت یا علمش همراه با داعی (انگیزه) زائد است یعنی «**فاعل بـالقصد**» است. و یـا عـلمش همراه با داعیِ زائد نیست بلکه خودِ عـلمش فـعلی (بـالفعل) است و مـنشأ صـدور معلول می‌باشد و در این صورت یا علمش زائد بر ذاتش می‌باشد که در این صورت «**فاعل بالعنایه**» است. و یا علمش زائد بر ذاتش نمی‌باشد که «**فاعل بالتجلّی**» است. و فاعل در تمامِ اقسامی که بر شمردیم ـ اگر نسبت به فعلش بگونه‌ای لحاظ شـود کـه خودش و فعلش، فعلِ فاعلِ دیگری تلقی شود، «**فاعلِ بالتسخیر**» نامیده می‌شود.

پس فاعل، بر **هشت قسم** است:

اول: فاعل بالطبع؛ و آن فاعلی است که علمِ به فعلش نـدارد، در حـالیکه فـعلش ملائمِ با طبعش می‌باشد، مثل نفس در مرتبهٔ قوای بدنی و طـبیعی‌اش کـه افـعالش را بالطبع (به اقتضای طبیعتش) انجام می‌دهد.

دوم: فاعل بالقسر: و آن فاعلی است که علمِ به فعلش نـدارد و فـعلش مـلائمِ بـا

لطبيعه؛ كالنفسِ فى مرتبةِ القوىٰ عند المرضِ، فانّ الأفعالَ تنحرفُ فيه عن مجرَى الصحّةِ لعواملَ قاسرةٍ.

الثالثُ : الفاعلُ بالجبرِ، و هو ما له علمٌ بفعلِهِ، و ليس بارادتِه؛ كالانسانِ يُكْرَه على فعلٍ ما لا يُريدُه.

الرابعُ: الفاعلُ بالرضا، و هو الذى له إرادةٌ، و علمُه التفصيليُّ بالفعلِ عينُ الفعلِ، و ليس له قبلَ الفعلِ إلاّ علمٌ إجماليٌ به بعلمِهِ بذاتِه؛ كالانسانِ يفعلُ الصورَ الخياليّةَ، وعلمُه التفصيليُ بها عينُها، وله قبلَها علمٌ إجماليٌ بها بعلمِهِ بذاتِه؛ وكفاعليّةِ الواجبِ للأشياءِ عندَ الاشراقيينَ.

الخامسُ : الفاعلُ بالقصدِ، و هو الذى له إرادةٌ و علمٌ بفعلِهِ قبلَ الفعلِ، بداعٍ زائدٍ؛ كالانسانِ فى أفعالِهِ الاختياريّةِ.

السادسُ : الفاعلُ بالعنايةِ، و هو الذى له إرادةٌ و علمٌ سابقٌ على الفعلِ زائدٌ على ذاتِ الفاعلِ، نفسُ الصورةِ العلميّةِ منشأً لصدورِ الفعلِ، من غيرِ داعٍ زائدٍ؛ كالانسانِ الواقعِ على جذعٍ عالٍ، فانّه بمجرّدِ توهّمِ السقوطِ يسقُطُ على الأرضِ؛ و كالواجبِ فى إيجادِهِ على قولِ المشّائينَ.

السابعُ : الفاعلُ بالتجلّى، و هو الذى يفعلُ الفعلَ، و له علمٌ سابقٌ تفصيليٌ به هو عينُ علمِهِ الاجماليِ بذاتِه؛ كالنفسِ الانسانيّةِ المجرّدةِ فانّها لمّا كانتِ الصورةَ الأخيرةَ لنوعِها، كانتْ على بساطتِها هى المبدأ لجميعِ كمالاتِها و آثارِها الواجدةِ لها فى ذاتِها، و علمُها الحضوريُ بذاتِها علمٌ



طبعش نیست. مثل نفْس در مرتبهٔ قوایش در حالتِ مرض، چراکه در این حالت افعالِ نفْس به سببِ عواملِ قاسره (غیرطبیعی) از مجرای درست منحرف می‌شود.

سوّم: فاعل بالجبر: و آن فاعلی است که به فعلِ خود علم دارد ولی فعلش با ارادهٔ خودش نیست، مثل انسانی که بر فعلی که خودش ارادهٔ انجامش را ندارد، اکراه (اجبار) می‌شود.

چهارم: فاعل بالرضا: و آن فاعلی است که اراده (بر فعل) دارد و علم تفصیلی‌اش به فعلش، عینِ فعل است و قبل از فعلش، علمی به فعلش ندارد مگر علمی اجمالی به سببِ علم به ذاتِ خودش. مثل انسانی که صورتهای خیالی را در ذهنش ایجاد می‌کند، در حالیکه علم تفصیلی‌اش به آن صورتها، عینِ خودِ همان صورتهاست، و قبل از آن صور، علمی اجمالی به آنها بواسطهٔ علمش به ذاتِ خودش، دارد. و نیز مثل فاعلیتِ واجب نسبت به اشیاء در دیدگاه اشراقیون.

پنجم: فاعل بالقصد: و آن فاعلی است که قبل از فعلش، اراده و علم نسبت به آن فعل دارد و بعلاوه دارای داعی (انگیزهٔ) زائد است، مثل انسان در افعال اختیاری‌اش.

ششم: فاعل بالعنایة: و آن فاعلی است که اراده و علمِ قبلی به فعلش دارد و این علم، زائدِ بر ذاتش (: ذاتِ فاعل) می‌باشد، و خودِ صورت علمیه منشأ صدورِ فعل از فاعل می‌شود، بدون اینکه داعی (انگیزهٔ) زائدی در کار باشد. مثل انسانی که روی شاخهٔ بلندی واقع شده، و لذا به مجرّد توهم (تصوّرِ) سقوط، بر روی زمین می‌افتد، و نیز مثل واجب‌الوجود در کارِ ایجادِ موجودات بنابر قول مشائین.

هفتم: فاعل بالتّجلی: و آن فاعلی است که فعل را در حالی انجام می‌دهد که علمِ قبلیِ تفصیلی به فعلش دارد و این علمِ تفصیلی، عینِ علم اجمالیش به ذات خودش می‌باشد، مثل نفسِ مجرّدِ انسان: چراکه نفْس از آنجاکه صورتِ اخیر برای نوعِ انسانیت محسوب می‌شود، علی‌رغم بساطتش، مبدأ جمیع کمالات و آثارش که در ذاتش آنها را واجد است، می‌باشد؛ و علم حضوریِ نفْس به ذاتِ خودش، عین علم به

بتفاصيلِ كمالاتِها، و إنْ لَمْ يَتميَّزْ بعضُها من بعضٍ؛ و كالواجبِ، تعالى، بناءً على ما سيجىء، من أنّ له تعالى علماً إجماليّاً فى عينِ الكشفِ التفصيليّ.

الثامنُ : الفاعلُ بالتسخيرِ، و هو الفاعلُ إذا نُسبَ إليه فعلهُ من جهةِ أنّ لنفسِ الفاعلِ فاعلاً آخَرَ، إليه يستندُ هو و فعلُه؛ فهو فاعلٌ مسخّرٌ فى فعلِه؛ كالقُوَى الطَبيعيّةِ و النّباتيّةِ والحيوانيّةِ المسخّرةِ فى أفعالِها للنّفسِ الانسانيّةِ؛ و كالفواعِلِ الكونيّةِ المسخّرةِ للواجبِ، تعالى، فى أفعالِها.

و فى كونِ الفاعلِ بالجبرِ و الفاعلِ بالعنايةِ مباينَينِ للفاعلِ بالقصدِ مباينةً نوعيّةً ـ على ما يقتضيه التّقسيمُ ـ كلامٌ.



الفصلُ السّابِعُ

فِى العِلّةِ الغائيّةِ

و هى الكمالُ الأخيرُ الّذى يتوجّهُ إليه الفاعلُ فى فعلِه. فان كان لعلمِ الفاعلِ دخلٌ فى فاعليّتِه، كانتِ الغايةُ مرادةً للفاعلِ فى فعلِه؛ و إن شئتَ فقلْ: كانَ الفعلُ مراداًله لأجلِها، ولهذا قيلَ: إنّ الغايةَ متقدّمةٌ على الفعلِ تصوّراً، و متأخّرةٌ عنه وجوداً. و إن لم يكنْ للعلمِ دخلٌ فى فاعليّةِ الفاعلِ، كانتِ الغايةُ ما ينتهى إليه الفعلُ؛ و ذلك: أنّ لكمالِ الشىءِ نسبةً ثابتةً إليه، فهو مقتضٍ لكمالِهِ؛ و منعُه من مقتضاهُ دائماً او فى أكثرِ أوقاتِ وجودِه، قسرٌ دائمىٌ او أكثرىٌّ، ينافى العنايةَ الإلهيّةَ بايصالِ كلِّ ممكنٍ إلى كمالِهِ الّذى أُودِعَ فيه ....



تفاصیل کمالاتش می‌باشد، گر چه این کمالات، بعضی از بعضِ دیگر، ممتاز نباشند. و نیز مثل واجب تعالی ـ بنابر بحثی که بزودی می‌آید ـ و آن این است که خداوند دارای علمی اجمالی در عینِ کشفِ تفصیلیِ است.

هشتم: فاعل بالتسخیر: و آن فاعلی است که فعلش را به او نسبت دهیم از آن جهت که خودِ فاعل، فاعلِ دیگری دارد که فاعل مزبور و فعلش مستند (متکی) به آن فاعل (بعید) است. پس فاعلِ اول (قریب) در فعلش، فاعلِ مسخَّر (تسخیر شده) است؛ مثل قوای طبیعی و نباتی و حیوانی [در انسان] که در افعالشان، تحتِ تسخیرِ نفْسِ انسانی هستند. و مثل فاعلهای عالمِ کَوْن (عالَم هستی) که در افعالشان، تحتِ تسخیر واجب تعالی هستند.



ـ فصل ۷ ـ

در علّت غایی

و علت غائی همان کمالِ اخیری است که فاعل در فعلش، به آن توجه دارد. حال اگر علمِ فاعل، دخلی در فاعلیتش داشته باشد، آن غـایت، مـورد ارادهٔ فـاعل در فـعلش می‌باشد. و اگر می‌خواهی بگو: آن فعل، بخاطرِ آن غایت، مورد ارادهٔ فـاعل است. و بخاطرِ همین نکته، گفته شده که: غایت بر فعل، تصوراً (ذهناً) تقدم دارد، ولی وجوداً (عیناً) از آن متأخر است. و امّا اگر علم دخلی در فاعلیت فاعل نداشته باشد، غـایت همان چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود (و به چنین غایتی، مراد گفته نمی‌شود). و این بخاطر این است که کمال هر شیئی، نسبتِ ثابتی با آن شیء دارد، و لذا آن شیء مقتضیِ کمالِ خودش (و نه کمالِ دیگری) می‌باشد. و منعِ مقتضایِ آن شیء بصورتِ دائمی یا در اکثرِ اوقاتِ عمرِ آن شیء، قسْر (خلافِ طبع) دائمی یا اکثری است و این قسْر، با عنایتِ الهی مبنی بر اینکه هـر مـمکن الوجـودی را بـه کـمالی کـه خـودش

استدعاؤُه؛ فلكلِ شيءٍ غايةٌ هی كمالُه الأخيرُ الّذی يقتضيه؛ و أمّا القسرُ الأقلّیُّ، فهو شرٌّ قليلٌ، يتداركُهُ ما بحذائِهِ من الخيرِ الكثيرِ، و إنّما يقعُ فيما يقعُ فی نشأةِ المادّةِ بمزاحمةِ الأسبابِ المختلفةِ.

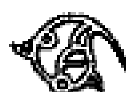
الفَصْلُ الثّامِنُ

فی إِثْباتِ الغايَةِ فيما يُعَدُّ لَعِباً، أو جَزافاً، أو باطلاً، و الحَركاتِ الطّبيعيّةِ، و غيرِ ذلكَ

ربما يُظنُّ: أنَّ الفواعلَ الطبيعيّةَ لاغايةَ لها فی أفعالِها، ظنّاً: أنّ الغايةَ يجبُ أن تكونَ معلومةً مرادةً للفاعلِ، لكنّك عرفتَ: أنّ الغايةَ أعمُّ من ذلك، و أنّ للفواعلِ الطبيعيّةِ غايةً فی افعالِها، هی ما ينتهی إليه حركاتُها.

و ربما يُظنُّ: أنّ كثيراً من الأفعالِ الاختياريّةِ لاغايةَ لها؛ كملاعبِ الصبيانِ بحركاتٍ لاغايةَ لهم فيها؛ و كاللّعبِ باللحيةِ؛ و كالتنفّسِ؛ و كانتقالِ المريضِ النائمِ من جانبٍ إلی جانبٍ؛ و كوقوفِ المتحركِ إلی غايةٍ عن غايتهِ، بعروضِ مانعٍ يمنعُهُ عن ذلك؛ إلی غيرِ ذلك من الأمثلةِ.

و الحقُّ : أنّ شيئاً من هذه الأفاعيلِ لا يخلُو عن غايةٍ؛ توضيحُ ذلك: أنّ فی الأفعالِ الاراديّةِ مبدأً قريباً للفعلِ، هو القوّةُ العاملةُ المنبثّةُ فی العضلاتِ؛



(: خداوند) استدعاء و درخواستِ آن کمال را در ذاتِ آن شیء قرار داده، برساند منافات دارد. پس هر شیئی غایتی دارد که همان کمالِ اخیری است که شیء، آن را اقتضا می‌کند. و امّا قسراقلّی (اندکی خلافِ طبع)، مصداقِ شرّ قلیل است که مقابلش یعنی خیر کثیر، جبرانش می‌کند. و این قسراقلّی هم در هر کجای عالَم ماده که واقع می‌شود، بخاطرِ تزاحمِ اسبابِ مختلف است.

قم ـ محسن غرویان
۱۶ ذی‌القعده، ۱۴۲۶

ـ فصل ۸ ـ

اثبات غایت در افعالی که لعب یا جزاف یا باطل شمرده می‌شوند و [اثبات غایت در] حرکت طبیعی یا غیره

گاهی گمان می‌شود که فاعل‌های طبیعی، در افعال خود غایتی ندارند به دلیل این گمان که لازم است غایت، معلوم و مورد ارادهٔ فاعل باشد، اما تو [در فصل گذشته] دانستی که غایت اعم از آنست [که معلوم و مورد اراده فاعل باشد یا نباشد] و دانستی که فاعل‌های طبیعی در افعال خود، غایتی دارند که این غایت، همان چیزی است که حرکتشان بدان منتهی می‌شود. و گاهی گمان می‌شود که بسیاری از افعال اختیاری (انسانها) غایتی ندارند، مانند بازی‌های کودکان [که] همراه با حرکاتی است که کودکان در آنها هدفی ندارند و مانند بازی با ریش و تنفّس و حرکت [بدن] بیماری که خواب است از یک سو به سوی دیگر و مانند متحرکی که بسوی هدفی در حرکت است و به سبب عارض شدن مانعی که او را از این کار باز می‌دارد از [رسیدن] به هدف خود بازماند و مانند مثالهای دیگر. و حق آنست که هیچ یک از این فاعل‌ها بدون هدف نیستند. توضیح آن اینست که در افعال ارادی، علّت قریبی برای فعل وجود دارد که همان قوهٔ عامله‌ای است که در عضلات پخش شده است و [نیز] علت

و مبدأً متوسطاً قبلَه، و هو الشوقُ المستَتبِعُ للارادةِ و الاجماعِ؛ و مبدأً بعيداً قبلَه، هو العلمُ و هو تصوّرُ الفعلِ على وجهٍ جزئيٍّ الذى رُبما قارنَ التصديقَ بأنَّ الفعلَ خيرٌ للفاعلِ. و لكلٍ من هذه المبادِي الثلاثةِ غايةٌ؛ و ربما تطابقتْ أكثرُ من واحدٍ منها فى الغايةِ، و ربما لم يتطابقْ.

فاذاكان المبدأُ الأوّلُ ـ و هو العلمُ ـ فكريّاً، كان للفعلِ الاراديِّ غايةٌ فكريّةٌ؛ و إذاكانَ تخيّلاً من غيرِ فكرٍ؛ فربما كانَ تخيّلاً فقط، ثم تَعلَّقَ به الشوقُ، ثم حرَّكتِ العاملةُ نحوَه العضلاتِ، و يُسمَّى الفعلُ عندئذٍ «جزافاً»، كما ربما تصوّرَ الصبيُّ حركةً من الحركاتِ فيَشتاقُ إليها فيأتى بها، و ما انتهتْ إليه الحركةُ حينئذٍ غـايةٌ للمبادي كلِّها.

و ربما كان تخيّلاً مع خُلقٍ و عادةٍ، كالعَبَثِ باللحيةِ، و يُسمّىٰ «عادةً»؛ و ربما كان تخيّلاً مع طبيعةٍ، كالتنفّسِ، او تخيّلاً مع مزاجٍ، كحركاتِ المريضِ، و يُسمّىٰ «قصداً ضروريّاً»، و فى كلٍّ من هذه الأفعالِ لمباديها غاياتُها، و قد تطابقتْ فـى أنّها: «ما انتهتْ إليه الحركةُ»؛ و أمّا الغايةُ الفكريّةُ فليس لها مبدأٌ فكـريٌّ، حـتّى تكونَ له غايتُهُ.

و كلُ مبدإٍ من هذه المبادى إذا لم يُوجَدْ غايتُهُ، لانقطاعِ الفعلِ دونَ البلوغِ إلى الغايةِ بِعُروضِ مانعٍ من الموانعِ، سُمّيَ الفعلُ بالنسبةِ إليه «باطلاً»؛ و انقطاعُ الفعلِ بسببِ مانعٍ يحولُ بينَهُ و بينَ الوصولِ إلى الغايةِ غيرُ كونِ الفاعلِ لاغـايةَ له فـى فعلِه.



متوسطی [هم] پیش از آن وجود دارد که همان شوق است که اراده و تصمیم را به دنبال می‌آورد و علّت بعیدی [هم] پیش از علت متوسط وجود دارد که همان علم است و علم [یعنی] همان تصور فعل به صورت جزئی* که گاهی همراه است با تصدیق خیر بودن فعل برای فاعل. و هر یک از این علت‌های سه‌گانه هدفی دارند و گاهی بیش از یکی از این علت‌ها، در غایتشان با هم مطابقت [و توافق] دارند و گاهی [هم] مطابقت ندارند. حال اگر علت اول که همان علم است، عقلانی باشد، فعل ارادی غایتی عقلانی خواهد داشت و زمانی که تخیّل بدون تعقّل باشد، گاهی تنها تخیل است و سپس شوق بدان تعلق می‌گیرد و بعد قوهٔ عامله، عضلات را به سوی فعل حرکت می‌دهد و فعل در این هنگام «جزاف» نامیده می‌شود چنانکه گاهی کودک حرکتی از حرکات را تصور کرده و به آن شوق پیدا می‌کند و در نتیجه آنرا انجام می‌دهد و در این هنگام، آنچه که حرکت به آن منتهی می‌شود، غایت همهٔ علّت‌هاست. و گاهی علت، تخیّل همراه با خُلق و عادت است، مانند بازی با ریش و این [کار] «عادت» نامیده می‌شود و گاهی علت، تخیّل همراه با طبیعت است، مانند تنفس و یا علت، تخیّل همراه با مزاج است، مانند حرکات مریض و این [کار] «قصد ضروری» نامیده می‌شود و در هر یک از این افعال، علّت‌ها، غایاتی دارند و این غایات در اینکه منتهی‌الیهِ حرکت‌اند با هم تطابق [و توافق] دارند. و اما [دربارهٔ] غایت عقلانی [باید گفت که] این افعال، علت عقلانی ندارند تا برایشان غایت عقلانی وجود داشته باشد. و هر علتی از این علت‌ها، زمانی که غایتش موجود نشود ـ [آنهم به دلیل آنکه] به سبب عارض شدن مانعی از موانع، فعل پیش از رسیدن به غایت قطع شده است ـ [در اینصورت] فعل نسبت به آن غایت، «باطل» نامیده می‌شود و اینکه فعل بسبب مانعی که میان آن و رسیدن به غایت حایل می‌شود، قطع می‌شود غیر از آنست که فاعل در فعل خود غایتی ندارد [و آن را اثبات نمی‌کند].

---

* یعنی نسبت به هر شخص خاص جزیی است. ط

الفَصْلُ التّاسِعُ

فی نَفیِ القَولِ بالاتّفاقِ، و هو انْتفاءُ الرابطةِ بین ما یُعدُّ غایةً للأفعالِ و بینَ العِلَلِ الفاعِلیّةِ

ربما یظنُّ: أنّ من الغایاتِ المترتبةِ علی الأفعالِ ما هی غیرُ مقصودةٍ لفاعلِها، و لا مرتبطةٍ به؛ و مثّلُوا له بمن یَحفِرُ بِئراً لیصِلَ إلی الماءِ فیعثُرُ علی کنزٍ؛ و العثورُ علی الکنزِ لیس غایةً لحَفْرِ البئرِ مرتبطةً به، و یُسمّیٰ هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً سعیداً»؛ و بِمَن یَأوِی إلی بیتٍ لِیَستظِلَّ، فینهدمُ علیه فیموتُ و یسمّیٰ هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً شقیّاً».

و علیٰ ذلك بَنیٰ بعضُ علماءِ الطبیعةِ کینونةَ العالمِ، فقال: إنّ عالمَ الأجسامِ مرکبَةٌ من أجزاءٍ صغارٍ ذرّیّةٍ مبثوثةٍ فی خلاءٍ غیرِ متناهٍ، و هی دائمةُ الحرکةِ؛ فاتفقَ أن تصادمتْ جملةٌ منها، فاجتمعتْ فکانتِ الأجسامَ، فما صَلُحَ للبقاء بقیَ، و ما لم یصلحْ لذلك فنیٰ سریعاً او بطیئاً.

والحقُّ : أنْ لا اتفاقَ فی الوجودِ. ولْنقدّمْ لتوضیحِ ذلك مقدّمةً، هی: أنّ الامورَ الکائنةَ یمکنُ أن تتصوّرَ علی وجوهٍ أربعةٍ: منها ما هو دائمیُّ الوجودِ؛ و منها ما هو أکثریُّ الوجودِ؛ و منها ما یحصلُ بالتساوی، کقیامِ زیدٍ و قعودِهِ مثلاً؛ و منها ما یحصُلُ نادراً وعلی الأقلِ، کوجودِ الإصبعِ الزائدِ فی الانسانِ.

ـ فصل ۹ ـ

نفی اعتقاد به اتفاق که عبارتست از نبود رابطه ضروری بین آنچه غایت افعال است و بین علل فاعلی

گاهی گمان می‌شود که از جملهٔ غایات مترتب بر افعال، غایاتی‌اند که مورد قصد فاعلشان نبوده و به آن مرتبط نیستند و برای آن مثال زده‌اند به کسی که چاهی حفر می‌کند تا به آب برسد [اما] به گنج دست می‌یابد. و [می‌دانیم که] دست‌یابی به گنج، غایت کندن چاه و مرتبط با آن نیست و این نوع از اتفاق، «بخت سعید» [بخت نیک] نامیده می‌شود و [نیز مثال زده‌اند] به کسی که به خانه‌ای پناه می‌برد تا سایه بگیرد [اما] خانه بر سر او ویران می‌شود و می‌میرد و این نوع از اتفاق، «بخت شقی» [بخت بد] نامیده می‌شود. و برخی از دانشمندان تجربی[1]، موجود شدن عالم را بر همین اساس دانسته و گفته‌اند: عالم اجسام، مرکب است از اجزای کوچک اتمی که در خلأ نامتناهی پراکنده‌اند و این اجزاء دائماً در حرکت‌اند، سپس برخورد پاره‌ای از آنها [بایکدیگر] اتفاق افتاد، سپس با هم ترکیب شدند و اجسام به وجود آمدندو [آنگاه] آنچه برای بقا صلاحیت داشته باقی مانده و آنچه که برای بقا صلاحیت نداشته ـ به سرعت یا به کندی ـ از بین رفته است. و حق آنست که هیچ گونه اتفاقی در هستی وجود ندارد و ما باید برای توضیح این مطلب مقدمه‌ای را ارائه کنیم که آن [عبارتست از] اینکه امور موجود به چهار صورت ممکن است تصوّر شوند: ۱ـ از جمله آنها موجودی است که دائمی الوجود است و ۲ـ از جمله آنها موجودی است که اکثری الوجود است و ۳ـ از جمله آنها موجودی است که تحقّقش به صورت مساوی است مانند قیام و قعود زید و ۴ـ از جملهٔ آنها موجودی است که نادراً و خیلی کم محقق می‌شود مانند وجود انگشت اضافی در [دست] انسان.

---

۱. مقصود «دموکریت» از دانشمندان یونان است.

و الأمرُ الأكثريُّ الوجودِ يفارقُ الدائميَّ الوجودِ بوجودِ معارضٍ يعارضُه في بعضِ الأحيانِ، كعددِ أصابعِ اليدِ، فـانّها خـمسةٌ عـلى الأغلبِ، و ربما أصابتِ القوّةُ المُصوِّرةُ للاصبع مادّةً زائدةً صـالحةً لصورةِ الإصبعِ، فَصَوَّرَتْها إصبعاً؛ و من هنا يُعلمُ: أنّ كونَ الأصـابعِ خمسةً مشروطٌ بعدمِ مادّةٍ زائدةٍ، و أنّ الأمرَ بـهذا الشـرطِ دائـميٌّ الوجودِ، لا أكثريُّهُ؛ و أنّ الأقلّيَ الوجـودَ مـع اشـتراطِ المـعارضِ المذكورِ أيضاً دائميُّ الوجودِ، لا أقليُّهُ؛ و إذاكان الأكثريُ و الأقلّيُ دائميّينِ بالحقيقةِ، فالأمرُ في المساوي ظاهرٌ؛ فالامورُ كلُّها دائميّةُ الوجودِ جاريةٌ على نظامٍ ثابتٍ لا يختلفُ و لا يتخلّفُ.

و إذا كانَ كذلك، فلو فُرِضَ أمرٌ كماليٌّ مترتبٌ على فعلِ فـاعلٍ ترتباً دائمياً لا يختلفُ و لا يتخلفُ، حكمَ العـقلُ حكـماً ضـرورياً فطرياً بوجودِ رابطةٍ وجوديّةٍ بينَ الأمرِ الكمالي المذكورِ و بينَ فعلِ الفاعلِ، رابطةٌ تقضي بنوعٍ من الاتحادِ الوجوديِ بينَهما ينتهي إليـه قصدُ الفاعلِ لفعلِه، و هذا هوالغايةُ.

و لو جازَ لنا أن نرتابَ في ارتباطِ غاياتِ الأفعالِ بفواعِلها مع ما ذُكِرَ مِن دوامِ الترتبِ، جاز لنا أن نرتابَ في ارتباطِ الأفعالِ بفواعِلها و توقُّفِ الحوادثِ و الامورِ على علّةٍ فاعليّةٍ، ....

و امر اکثری الوجود، با وجود معارضی که در پاره‌ای از اوقات با او معارضه می‌کند [و مانع از تحقق یافتنش می‌شود] از امر دائمی الوجود تمایز می‌یابد مانند تعداد انگشتان دست، چراکه تعداد آنها غالباً «پنج» انگشت است ولی گاهی قوهٔ صورت دهنده به انگشت [= انگشت‌ساز] با مادهٔ زایدی برخورد می‌کند که برای آنکه [به] صورت انگشت [در آید] صلاحیت دارد و لذا آن را به صورت انگشت در می‌آورد و از اینجا معلوم می‌شود که پنج بودن انگشتان مشروط به نبود مادهٔ زاید است. و [نیز معلوم می‌شود که] امر [تعداد انگشتان] با وجود این شرط [= نبود مادهٔ زاید] دائمی الوجود است نه اکثری‌الوجود. و [معلوم می‌شود که] امر اقلی الوجود هم، به شرط معارض مذکور، دائمی الوجود است نه اقلی‌الوجود. و زمانی که امر اکثری و اقلی، در حقیقت دائمی الوجود باشند، [تکلیف] مسئله در مساوی روشن است. لذا تمامی امور دائمی الوجود بوده و بر یک نظام ثابت که نه اختلافی در آنست و نه تخلف‌پذیر است[1] جاری‌اند.

و وقتی چنین باشد، اگر یک امر کمالی فرض شود که بر فعل فاعل ترتب دائمی داشته باشد و اختلاف و تخلّف نپذیرد، عقل، حکم ضروری و فطری خواهد داشت به وجود یک رابطه وجودی میان امر کمالی مذکور و فعل فاعل، رابطه‌ای که به گونه‌ای از اتحاد وجودی میان آنها حکایت می‌کند و قصدِ فاعل از فعل خود به [همین] اتحاد وجودی منتهی می‌شود و این همان غایت است.

و اگر با [توجه به] آنچه ذکر شد [که عبارت بود] از دوام ترتب [میان فعل و فاعل] بتوانیم در ارتباط غایات افعال با فاعل‌هایشان شک کنیم، [در اینصورت] می‌توانیم در ارتباط افعال با فاعل‌هایشان و وابستگی حوادث و امور به علت فاعلی [هم] شک

---

۱. «اختلاف» یعنی آنکه ذوالغایه در جایی، غایت را داشته باشد و در جایی دیگر چنین نباشد. «تخلف» یعنی آنکه در جایی ذوالغایه موجود باشد و غایت موجود نباشد.

إذ ليس هناك إلاّ ملازمةٌ وجوديّةٌ و ترتبٌ دائميٌّ؛ و من هنا ما أنكرَ كثيرٌ من القائلينَ بالاتفاقِ، العلّةَ الفاعليّةَ، كما أنكرَ العلّةَ الغائيّةَ، و حصرَ العلّيّةَ في العلّةِ المادّيّةِ، و ستجيء الاشارةُ إليه.

فقد تبيّنَ من جميع ما تقدَّمَ: أنّ الغاياتِ النادرةَ الوجودِ المعدودةَ من الاتفاقِ غاياتٌ دائميّةٌ ذاتيّةٌ لعللِها، و إنما تُنسبُ إلى غيرِها بالعرضِ؛ فالحافرُ لأرضٍ تحتَها كنزٌ يَعثِرُ على الكنزِ دائماً، و هو غايةٌ له بالذاتِ، و إنّما تُنسَبُ إلى الحافرِ للوصولِ إلى الماءِ، بالعرضِ؛ و كذا البيتُ الذي اجتَمَعَتْ عليه أسبابُ الانهدام ينهدمُ على مَنْ فيه دائماً، و هو غايةٌ للمتوقفِ فيه بالذاتِ، و إنّما عُدَّتْ غايةً للمُستظِلّ بالعرضِ، فالقولُ بالاتفاقِ من الجهلِ بالسببِ.

الفَصْلُ العَاشِرُ

فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ وَ المٰادّيَّةِ

أمّا العلّةُ الصوريّةُ: فهي الصورةُ، بمعنى ما به الشّيءُ هُوَ هُوَ بالفعلِ، بالنسبةِ إلى النوعِ المركّبِ منها و من المادّةِ، فانّ لوجودِ النوعِ توقّفاً عليها بالضّرورةِ، و امّا بالنسبةِ الى المادّةِ، فهي صورةٌ و شريكةُ العلّةِ الفاعليّةِ ....



کنیم، زیرا در اینجا چیزی جز یک ملازمه وجودی و ترتب دائمی [فعل بر فاعل] وجود ندارد. و از همینجاست که بسیاری از قائلان به اتفاق، همانطور که علت غایی را انکار کرده‌اند علت فاعلی را [هم] انکار کرده‌اند و علیت را در علت مادی منحصر کرده‌اند و در [بحث بعدی] اشاره‌ای به آن خواهد آمد. از تمامی آنچه گذشت روشن شد که غایاتی که وجودشان نادر بوده و «اتفاق» شمرده می‌شوند غایاتی دائمی بوده که برای علت‌هایشان ذاتی‌اند و مجازاً به غیر علل خود نسبت داده می‌شوند. بنابراین، کسی که زمینی که زیر آن گنجی [پنهان] است را می‌کند، دائماً به گنج دست می‌یابد و این دستیابی به گنج غایت ذاتی اوست و [و این غایت] بصورت مجازی به کسی که برای رسیدن به آب [زمین را] می‌کند نسبت داده می‌شود. و همچنین است خانه‌ای که اسباب [و علل] انهدام آن جمع شده‌اند [که چنین خانه‌ای] دائماً بر سر کسانی که در خانه‌اند، ویران می‌شود و این ویران شدن، غایت ذاتی کسانی است که در آن خانه ایستاده‌اند و به صورت مجاز غایت کسی که [در کنار خانه] سایه گرفته، شمرده می‌شود.[1]

بنابراین، اعتقاد به اتفاق، از [موارد] جهل به سبب [و علت] محسوب می‌شود.

ـ فصل ۱۰ ـ

در علت صوری و مادّی

اما [درباره] علت صوری [باید گفت که] آن [همان] صورت است، به معنای چیزی که [یک] شیء بسبب آن، همان شیء بصورت بالفعل است [یعنی چیزی که حقیقت بالفعل شیء را تشکیل می‌دهد]. [و این علت بودن] نسبت به نوعِ مرکب از ماده و صورت است چرا که وجود نوع، ضرورتاً، نوعی وابستگی به صورت دارد. ولی صورت نسبت به ماده، [همان] صورت و شریک علت فاعلی است بنابرآنچه

۱. زیرا غایت او، پناه گرفتن در زیر سقف سالم است نه سقف در معرض انهدام.

على ما تقدَم، و قد تُطلَقُ الصّورةُ على معانٍ أُخَرَ خارجةٍ من غرضِنا.

و أمّا العلّةُ المادّيّةُ؛ فهی المادّةُ، بالنسبةِ إلی النوعِ المركّبِ منها و من الصورةِ؛ فانّ لوجودِ النوعِ توقّفاً عليها بالضّرورةِ؛ و أما بالنّسبةِ إلی الصّورةِ فهی مادةٌ قابلةٌ معلولةٌ لها علی ما تقدمَ.

و قد حَصَرَ قومٌ من الطبيعيينَ العلّةَ فی المادّةِ؛ و الاصولُ المتقدمةُ تردُّه، فانّ المادّةَ، سواءٌ كانتِ الأُولىٰ أو الثانيةَ، حيثيّتُها القوّةُ، و لازمُها الفقدانُ، و من الضروريِ أنّه لا يكفی لاعطاءِ فعليّةِ النوعِ و إيجادِها، فلايبقیٰ للفعليّةِ إلاّ أن توجدَ من غيرِ علّةٍ، و هو محالٌ.

و أيضاً، قد تقدَّمَ: أنّ الشیءَ ما لم يجبْ لم يُوجدْ، و الوجوبُ الذی هو الضرورةُ و اللزومُ لامجالَ لاستنادِهِ إلی المادّةِ التی حيثيّتُها القبولُ و الامكانُ، فوراءَ المادّةِ أمرٌ يوجبُ الشیءَ و يوجدُه، و لو انتفتْ رابطةُ التلازمِ التی إنّما تتحققُ بينَ العلّةِ و المعلولِ او بينَ معلولَیْ علّةٍ ثالثةٍ و ارتفعتْ من بينِ الأشياءِ، بَطَلَ الحكمُ باستتباعِ أيّ شیءٍ لأیّ شیءٍ، و لم يَجُزِ الاستنادُ إلی حكمٍ ثابتٍ، و هوخلافُ الضرورةِ العقليّةِ، وللمادّةِ معانٍ أُخَرُ غيرُماتقدّمَ خارجةٌ من غرضِنا.



[در مباحث قبل] گذشت. و گاهی صورت بر معانی دیگری که خارج از فرض [بحث] ما هستند اطلاق می‌شود [و بکار می‌رود]. و اما [درباره] علت مادی [باید گفت که] آن، نسبت به نوعِ مرکب از ماده و صورت [همان] ماده است چرا که وجود نوع، ضرورتاً بر ماده توقّف دارد ولی [ماده] نسبت به صورت [همان] مادهٔ پذیرای [صورت] و معلول آنست، بنابرآنچه [در مباحث قبل] گذشت.

و گروهی از دانشمندان تجربی، علّت را در ماده منحصر کرده‌اند، ولی اصول گذشته آنرا رد می‌کند زیرا ماده، خواه مادهٔ اولیه باشد یا مادهٔ ثانویه، حیثیت آن، [حیثیت] قوه [و پذیرش] است و لازمهٔ قوه، فقدان [و دارا نبودن] است و بدیهی است که این امر برای فعلیت بخشیدن به نوع و ایجاد آن کفایت نمی‌کند. بنابراین، برای فعلیت یافتن [ماده]، جز آنکه بدون علت موجود شود [راهی] باقی نمی‌ماند و این [هم] محال است. و همچنین، گذشت که شیء مادامی که وجوب پیدا نکند، موجود نمی‌شود و وجوب که همان ضرورت و لزوم است راهی برای استنادش به ماده که حیثیت آن، [حیثیت] پذیرش و امکان است وجود ندارد.

بنابراین، در ورای ماده، امری وجود دارد که به شیء وجوب می‌دهد و آنرا ایجاد می‌کند و اگر رابطهٔ تلازم که میان علت و معلول یا میان دو معلولِ علت ثالث محقق می‌شود، منتفی شده و از میان اشیا برود، حکم به درپی آمدن [و معلولیت] هر چیزی نسبت به هر چیز [دیگری، حکمی] باطل است [=باطل بودن رابطه علیت میان اشیا] و جایز نخواهد بود که [این به دنبال آمدن] به یک حکم ثابت [=حکم به وجود علیت و معلولیت در میان اشیا] استناد داده شود! و این بر خلاف بداهت عقلی است و ماده، معانی دیگری، غیر از آنچه گذشت، دارد که از غرض ما در [بحث حاضر] خارج است.

الفصلُ الحادى عَشر

فِى العِلَّةِ الجِسمانيَّةِ

العللُ الجسمانيةُ متناهيةُ أثراً، من حيثُ العِدّةِ و المُدّةِ و الشِدّةِ، قالُوا: لأنّ الأنواعَ الجسمانيّةَ متحركةٌ بالحركةِ الجوهريّةِ، فالطبائعُ و القُوَى الّتى لها مُنحلّةٌ منقسمةٌ إلى حدودٍ و أبعاضٍ، كلٌ منها مَحفوفٌ بالعدَمَينِ محدودٌ ذاتاً و أثراً.

و أيضاً، العللُ الجسمانيّةُ لا تفعلُ إلاّ مع وضعٍ خاصٍ بينَها و بينَ المادّةِ، قالُوا: لأنّها لمّا احتاجتْ فى وجودِها إلى المادّةِ، احتاجتْ فى إيجادِها إليها؛ و الحاجةُ إليها فى الايجادِ هى بأن يحصلَ لها بسببِها وضعٌ خاصٌ مع المعلولِ، و لذلك كان للقُربِ و البُعدِ و الأوضاعِ الخاصّةِ دخلٌ فى تأثيرِ العللِ الجسمانيّةِ.



ـ فصل ۱۱ ـ

علت جسمانی

اثر و معلول علت‌های جسمانی، از جهت تعداد و زمان و شدت [=کیفیت] متناهی است. [در توضیح آن] گفته‌اند: [اینگونه است] زیرا انواع جسمانی، متحرک به حرکت جوهری‌اند لذا طبایع [=صور نوعیه] و قوایی که دارند انحلال پیدا کرده و به حدود و اجزایی تقسیم می‌شوند که هر یک از آنها در میان دو عدم قرار گرفته و از جهت ذات و معلول، محدوداند. و همچنین علت‌های جسمانی، جز با یک وضع [و نسبت] خاص میان آنها و ماده[ای که می‌خواهد قبول تأثیر کند] اثر نمی‌کنند [در توضیح آن] گفته‌اند: [اینگونه است] زیرا این علت‌ها، از آنجاکه در وجودشان محتاج به ماده‌اند، در ایجاد و [تأثیر گذاری] خود [هم] به ماده محتاج‌اند و نیاز به ماده در ایجاد، به اینصورت است که بسبب ماده، وضع [و نسبت] خاصی با معلول برای آنها حاصل شود و به همین دلیل، نزدیکی و دوری و اوضاع خاص در اثر گذاری علت‌های جسمانی دخالت دارند.

اَلمرحلةُ الثّامنةُ

في انقِسامِ المَوجودِ اِلى الواحِدِ والكَثيرِ



الفَصْلُ الأوّلُ

في مَعنَى الواحِدِ والكَثيرِ

الحقُّ أنَّ مفهومَيِ الوحدةِ و الكثرةِ من المفاهيمِ العامّةِ التى تنتقشُ فى النفسِ انتقاشاً أوّلياً، كمفهومِ الوجودِ و مفهومِ الامكانِ و نظائرِهما، و لذاكانَ تعريفُهما بأنَّ «الواحدَ ما لا ينقسمُ من حيثُ إنّه لا ينقسمُ» و «الكثيرُ ما ينقسمُ من حيثُ إنّه ينقسمُ» تعريفاً لفظيّاً؛ و لو كانا تعريفَينِ حقيقيّينِ، لم يَخلُوا من فسادٍ، لِتوقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الواحدِ على تصوّرِ مفهومِ ما ينقسمُ، و هو مفهومُ الكثيرِ، و توقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الكثيرِ على تصوُّرِ مفهومِ المنقسم، الذى هو عينُه، و بالجملة: الوحدةُ هى حيثيّةُ عدمِ الانقسامِ، و الكثرةُ حيثيّةُ الانقسامِ.

مرحلهٔ هشتم

تقسیم موجود به واحد و کثیر

در این مرحله ده فصل وجود دارد:

ـ فصل ۱ ـ



در معنای واحد و کثیر

حق آنست که دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم کلّی‌ای هستند که در نفس آدمی به گونه‌ای اوّلی [خودبخود] نقش می‌بندند، مانند مفهوم وجود و مفهوم امکان و امثال ایندو و لذاست که تعریف ایندو به اینصورت که: «واحد، چیزی است که تقسیم نمی‌شود از همان جهت که تقسیم نمی‌شود» و «کثیر، چیزی است که تقسیم می‌شود از همان جهت که تقسیم می‌شود» تعریفی لفظی است و اگر ایندو تعریف، تعاریف حقیقی می‌بودند، خالی از اشکال و فساد نبودند زیرا تصور مفهوم «واحد» بر تصور مفهوم «چیزی که تقسیم می‌شود» که همان مفهوم «کثیر» است توقف دارد و تصوّر مفهوم کثیر بر تصوّر مفهوم «چیزی که تقسیم می‌شود» که عین مفهوم «کثیر» است توقف دارد و خلاصه [باید گفت] وحدت، همان جهت تقسیم ناپذیریِ [اشیاء] و کثرت همان جهت تقسیم‌پذیری آنهاست.[1]

---

۱. البته این دو تعریف هم، تعریف لفظی محسوب میشوند. ط

تنبيهٌ : الوحدةُ تساوقُ الوجودَ مصداقاً، كما أنّها تباينُه مفهوماً؛ فكلُّ موجودٍ، فهو من حيثُ إنّه موجودٌ، واحدٌ؛ كما أنّ كلَّ واحدٍ، فهو من حيثُ إنّه واحدٌ، موجودٌ.

فان قلتَ : انقسامُ الموجودِ المطلقِ إلى الواحدِ و الكثيرِ يوجبُ كونَ الكثيرِ موجوداً كالواحدِ، لأنه من أقسامِ الموجودِ، و يوجبُ أيضاً كونَ الكثيرِ غيرَ الواحدِ مبايناً لهُ، لأنهما قسيمانِ، و القسيمانِ متباينانِ بالضرورةِ؛ فـ«بعضُ الموجودِ ـ و هو الكثيرُ من حيثُ هو كثيرٌ ـ ليس بواحدٍ»، و هو يناقضُ القولَ بأنّ «كلَّ موجودٍ فهو واحدٌ».

قلتُ : للواحدِ اعتباران: اعتبارُهُ في نفسِهِ، من دونِ قياسِ الكثيرِ إليه، فيشملُ الكثيرَ؛ فانّ الكثيرَ من حيثُ هو موجودٌ فهو واحدٌ، له وجودٌ واحدٌ؛ و لذا يَعرُضُ له العددُ، فيقالُ مثلاً: عَشَرةٌ واحدةٌ و عَشَراتٌ و كثرةٌ واحدةٌ و كثراتٌ؛ و اعتبارُه من حيثُ يقابلُ الكثيرَ، فيباينُه.

توضيحُ ذلك : أنّا كما نأخذُ الوجودَ تارةً من حيثُ نفسِهِ و قوعِهِ قبالَ مطلقِ العدمِ، فيصيرُ عينَ الخارجيّةِ و حيثيّةِ ترتُّبِ الآثارِ؛ و نأخذُه تارةً أُخرى، فنَجِدُه في حالٍ ....



تنبیه

وحدت، از جهت مصداق، مساوق با وجود است چنانکه از جهت مفهوم، مباین با آنست پس، هر موجودی از همان جهت که موجود است واحد است همانطور که هر واحدی از همان جهت که واحد است، موجود است. اگر بگویی که: «تقسیم شدن موجود مطلق به واحد و کثیر سبب می‌شود که کثیر هم مانند واحد موجود باشد چرا که کثیر از اقسام موجود است [و این تقسیم همچنین] ایجاب می‌کند که کثیر، مغایر با واحد و مباین با آن باشد چراکه واحد و کثیر، قسیم[1] هم اندو دو قسیم، ضرورتاً با هم مباین‌اند بنابراین، برخی از موجودات یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است واحد نیستند و این در تناقض با این سخن است که هر موجودی واحد است».

[در جواب] خواهم گفت: «واحد» را دو گونه می‌توان اعتبار و لحاظ کرد:

۱ـ لحاظ واحد بصورت مستقل و فی‌نفسه و بدون مقایسهٔ کثیر با آن، بنابراین، واحد [مطابق با این لحاظ] شامل کثیر هم می‌شود زیرا کثیر، از آن جهت که موجود است واحد بوده و تنها یک وجود دارد و لذاست که عدد بر آن عارض شده و مثلاً گفته می‌شود: یک ده‌تایی، چند ده‌تایی و یک کثرت و چند کثرت و ۲ ـ لحاظ واحد از آن جهت که در مقابل کثیر است که بنابراین [و مطابق با این لحاظ] واحد مباین با کثیر خواهد بود.

توضیح این مطلب:

ما همانطور که گاهی وجود را به تنهایی و فی‌نفسه و از جهت قرار گرفتن آن در مقابل مطلق عدم در نظر می‌گیریم که در این صورت وجود، عین خارجی بودن و جهت ترتب آثارِ [خارجی بر آن] است و گاهی دیگر آنرا در نظر می‌گیریم و [در مقایسه با وجود خارجی‌اش] در می‌یابیم که در یک حالت [= در خارج]، آثارِ

---

۱. اقسام یک شیء نسبت به هم، «قسیم» نامیده میشوند. ط

تترتّبُ علیه آثارُه، و فی حالٍ أُخریٰ لا تترتّبُ علیه تلك الآثارُ، و إن ترتبتْ علیه آثارٌ أُخریٰ، فَنَعدُّ وجودَه المقیسَ وجوداً ذهنیّاً لا تترتّبُ علیه الآثارُ، و وجودَه المقیسَ علیه وجوداً خارجیّاً تترتّبُ علیه الآثارُ، و لاینافی ذلك قولَنا: إنّ الوجودَ یساوقُ العینیّةَ و الخارجیّةَ وأنّه عینُ ترتُّبِ الآثارِ.

کذلك، ربما نأخذُ مفهومَ الواحدِ باطلاقِهِ من غیرِ قیاسٍ، فنجدُهُ یساوقُ الوجودَ مصداقاً، فکلُّ ما هو موجودٌ فهو من حیثُ وجودِه واحدٌ؛ و نجدُه تارةً أخریٰ و هو متصفٌ بالوحدةِ فی حالٍ، و غیرُ متصفٍ بها فی حالٍ أخریٰ؛ کالانسانِ الواحدِ بالعددِ، والانسانِ الکثیرِ بالعددِ المقیسِ إلی الواحدِ بالعددِ، فنعدُّ المقیسَ کثیراً مقابلاً للواحدِ الذی هو قَسیمُهُ، و لا یُنافی ذلك قولَنا: الواحدُ یساوقُ الموجودَ المطلقَ، و المرادُ به الواحدُ بمعناه الأعمِّ المطلقِ من غیرِ قیاسٍ.

الفَصْلُ الثّانیٰ

فی أَقسامِ الواحِدِ

الواحدُ إمّا حقیقیٌّ، و إمّا غیرُ حقیقیٍّ. و الحقیقیُّ: ما اتصفَ بالوحدةِ بنفسِهِ، من غیرِ واسطةٍ فی العروضِ، کالانسانِ الواحدِ؛ و غیرُ الحقیقیِّ بخلافِهِ، کالانسانِ و الفرسِ المتحدَینِ فی الحیوانیّةِ.

[خارجی]اش بر آن مترتّب می‌شود و در حالتی دیگر [=در ذهن] مترتّب نمی‌شود گر چه آثار دیگری [=آثار مربوط به عالم ذهن] مترتّب می‌شود سپس، آن وجود مقایسه شده را وجود ذهنی می‌شماریم که آثار خارجی بر آن مترتّب نمی‌شود، و وجودی را که با آن مقایسه کرده‌ایم وجود خارجی می‌شماریم که آثار خارجی بر آن مترتّب می‌شود و این مطلب با این سخن ما که: «وجود، مساوق باعینیت و خارجیّت بوده و عین ترتّب آثار است» منافاتی ندارد. ـ همچنین [همانطور که وجود دو لحاظ و اعتبار داشت] گاهی ما مفهوم واحد را به طور مطلق و بدون مقایسه با چیز دیگر مورد لحاظ قرار می‌دهیم که در نتیجه آنرا از جهت مصداق، مساوق با وجود می‌یابیم لذا هر چه که موجود است، از همان جهت موجود بودنش واحد هم هست و [در لحاظ دیگری] در می‌یابیم که وجود، در یک حالت، متصف به وحدت و در حالت دیگری متصف به آن نیست، مانند انسانِ واحد بالعدد [یک فرد انسان] و انسانِ کثیر بالعدد [چند فرد انسان] در مقایسه با انسان واحد بالعدد، سپس، آن وجود مقایسه شده را کثیر و در مقابل واحدی که قسیم آنست محسوب می‌کنیم و این مطلب با این سخن ما که: «واحد، با وجود مطلق مساوق است» منافات ندارد و مقصود از واحد [در این سخن] معنای اعم و مطلق واحد، بدون مقایسه آن با چیز دیگری است.

ـ فصل ۲ ـ

اقسام واحد

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. و واحد حقیقی، چیزی است که بخودی خود و بدون واسطه در عروض متصف به وحدت شده است، مانند انسان واحد. و واحد غیر حقیقی، بر خلاف واحد حقیقی است [یعنی با واسطه در عروض متصف به وحدت شده است] مانند انسان و اسب که در حیوان بودن مشترکند.

و الواحدُ الحقيقيُ : إمّا ذاتٌ متصفةٌ بـالوحدةِ، و إمّـا ذاتٌ هـي نـفسُ الوحدةِ؛ الثاني هي الوحدةُ الحقّةُ، كوحدةِ الصِّرْفِ من كلِ شيءٍ، و اذاكانتْ عينَ الذاتِ، فالواحدُ والوحدةُ فيه شيءٌ واحدٌ؛ و الأوّلُ هو الواحـدُ غـيرُ الحقِّ، كالانسانِ الواحدِ.

و الواحدُ بالوحدةِ غيرِ الحقّةِ : إمّـا واحـدٌ بـالخصوصِ، و إمّـا واحـدٌ بالعمومِ؛ و الأوّلُ هو الواحدُ بالعددِ، و هو الذي يفعلُ بتكرُّرِهِ العددَ؛ والثاني كالنوعِ الواحدِ و الجنسِ الواحدِ.

و الواحدُ بالخصوصِ : إمّا أن لا ينقسمَ من حيثُ الطـبيعةِ المـعروضةِ للوحدةِ أيضاً، كما لا ينقسمُ من حيثُ وصفِ وحدتِهِ، و إمّا أن يـنقسمَ؛ و الأوّلُ: إمّا نفسُ مفهومِ الوحدةِ و عدمِ الانقسامِ، و إمّا غيرُه، و غـيرُه: إمّـا وضعيٌّ كالنقطةِ الواحدةِ، و إمّا غيرُ وضعيٍ، كالمفارقِ، وهـو: إمّـا مـتعلقٌ بالمادّةِ بوجهٍ، كالنفسِ؛ و إمّا غيرُ متعلقٍ، كالعقلِ.

و الثاني، و هو الذي يقبلُ الانقسامَ بحسبِ طبيعتِهِ المعروضةِ: إمّـا أن يقبلَه بالذاتِ، كالمقدارِ الواحدِ؛ و إمّا أن يقبلَه بالعرضِ، كالجسمِ الطبيعيِ الواحدِ من جهةِ مقدارِه.

و الواحدُ بالعمومِ : إمّا واحدٌ بالعمومِ المفهوميِّ، و إمّا واحـدٌ بـالعمومِ بمعنى السعةِ الوجوديّةِ؛ و الأوّلُ إمّا واحدٌ نوعيٌّ، كوحدةِ الانسانِ؛ و إمّـا واحدٌ جنسيٌّ، كوحدةِ الحيوانِ؛ و إمّا واحدٌ عـرَضيٌّ، كـوحدةِ المـاشي و الضاحكِ.

و واحد حقیقی یا ذاتی است که متصف به وحدت است و یا ذاتی است که خود عین وحدت است.

دومی «وحدت حقه» می‌باشد، مانند وحدت صرف از هر شیء [مثل انسان صرف یا حیوان صرف] و زمانی که وحدت، عین یک ذات باشد، واحد و وحدت موجود در واحد، یک چیز خواهند بود و قسم اول [ذات متصف به وحدت] «واحد غیر حقیقی» می‌باشد، مانند انسان واحد.

واحدی که وحدتش غیر حقه [=غیرحقیقی] است یا واحد بالخصوص است و یا واحد بالعموم. اولی، همان واحد عددی است و واحد عددی، واحدی است که با تکرار خود، عدد را پدید می‌آورد و دومی [=واحد بالعموم] مانند نوع واحد و جنس واحد می‌باشد.

واحد بالخصوص، یا همانگونه که از جهت وصف وحدتش قابل تقسیم نیست، از جهت طبیعتش که معروض وحدت است هم تقسیم نمی‌شود و یا اینکه تقسیم می‌شود. قسم اول یا خودِ مفهوم وحدت و عدم تقسیم پذیری است و یا غیر آنست و غیر آن هم یا وضعی [قابل اشاره حسیّه] است، مانند یک نقطه و یا غیر وضعی مانند موجود مجرّد و این قسم یا به گونه‌ای ارتباط[1] با ماده دارد، مانند نفس و یا ارتباط ندارد، مانند عقل.

قسم دوم یعنی واحدی که بحسب طبیعتش که معروض وحدت است، قابل انقسام می‌باشد یا ذاتاً قبول انقسام می‌کند، مانند یک مقدار و یا آنکه بالعرض قبول انقسام می‌کند، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش [و نه ذاتش] قابل انقسام می‌باشد.

واحد بالعموم یا واحدِ با یک عموم مفهومی است و یا واحدِ با یک عموم به معنای سعهٔ وجودی است. قسم اول یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان و یا واحد جنسی، مانند وحدت حیوان و یا واحد عرضی است، مانند وحدت ماشی و ضاحک و

---

۱. اشاره‌ای است به اختلاف نظر فلاسفه در باب نحوه ارتباط نفس با بدن. ط

و الواحدُ بالعمومِ، بمعنى السعةِ الوجوديّةِ، كالوجودِ المنبسطِ.

والواحدُ غيرُالحقيقيِّ : ما اتصفَ بالوحدةِ بِعرَضِ غيرِهِ، بأن يتحدَ نوعَ اتحادٍ مع واحدٍ حقيقيٍّ ؛ كزيدٍ و عمروٍ، فانهما واحدٌ فى الانسان ؛ والانسانُ والفرسُ ، فانهما واحدٌ فى الحيوانِ. و تختلفُ أسماءُ الواحدِ غيرِالحقيقي باختلافِ جهةِالوحدةِ بالعَرَضِ؛ فالوحدةُ فى معنى النوعِ ، تُسمّىٰ تماثلاً ، و فى معنَى الجنسِ ، تجانساً ؛ و فى الكيفِ ، تشابهاً؛ و فى الكلمِ، تساوياً ؛ و فى الوضعِ، توازياً؛ و فى النسبةِ، تناسباً.

و وجودُكلٍ من الأقسام المذكورةِ ظاهرٌ ؛ كذا قرّروا.

الفصلُ الثالثُ
الهُو هُويّةُ و هُوَ الحَملُ

من عوارضِ الوحدةِ، الهوهويّةُ؛ كما أنّ من عوارضِ الكثرةِ، الغيريّةَ.

ثم الهوهويّةُ: هى الاتحادُ فى جهةٍ ما، مع الاختلافِ من جهةٍ ما؛ و هذا هو الحملُ؛ و لازِمُهُ صحّةُ الحملِ فى كلِ مختلفينِ بينَهما اتحادٌ مّا؛ لكنَّ التعارفَ خصَّ إطلاقَ الحملِ على موردَينِ من الإتحادِ بعد الإختلافِ.

أحدِهما : أن يتحدَ الموضوعُ و المحمولُ مفهوماً و ماهيّةً، و يختلفا بنوعٍ من الاعتبارِ؛ كالاختلافِ بالإجمالِ و التفصيلِ فى قولنا: «الانسانُ حيوانٌ ناطقٌ»، فانّ الحدَّ عينُ المحدودِ مفهوماً، و إنّما يختلفانِ بالاجمالِ و التفصيلِ؛ و كالاختلافِ

واحد بالعموم به معنای سعه و گسترهٔ وجودی مانند وجود منبسط است.

واحد غیر حقیقی، واحدی است که با واسطه غیر خود، متصف به وحدت می‌شود به اینصورت که به نوعی با یک واحد حقیقی اتحاد پیداکند، مانند زید و عمرو، چراکه ایندو در انسانیّت وحدت دارند و [مانند] انسان و اسب، چراکه ایندو در حیوانیّت وحدت دارند.

نامهای واحد غیر حقیقی، بسبب اختلافی که در جهت وحدت عرضی آنها وجود دارد مختلف می‌باشد لذا وحدت در معنای نوع «تماثل»، در معنای جنس «تجانس»، در کیف «تشابه»، در کم «تساوی»، در وضع «توازی» و در نسبت «تناسب» نامیده می‌شود. وجود و تحقق هر یک از اقسامی که ذکر شد روشن است.

همینطور [که ما بیان کردیم] فلاسفه [مطالب این بحث را] بیان کرده‌اند.



ـ فصل ۳ ـ

«هوهویت» به معنای حمل

از عوارض وحدت، «این همانی» است همانگونه که از عوارض کثرت، مغایرت [و جدایی] است.

این همانی [به معنای] اتحاد در یک جهت بهمراه اختلاف از جهتی دیگر است و این همان [معنای]حمل است و لازمهٔ آن، صحیح بودن حمل دربارهٔ هر دو امر مختلفی است که به نوعی با هم ارتباط دارند اما معمول [میان فلاسفه] آنست که [واژهٔ] حمل را اختصاص به دو مورد از اتحاد ـ بعد از فرض اختلاف دو شیء ـ می‌دهند:

اول: اینکه موضوع و محمول از جهت مفهوم و ماهیت متحد بوده و گونه‌ای اختلاف اعتباری هم با هم دارند، مانند اختلاف در اجمال و تفصیل در این سخن ما که: «انسان حیوان ناطق است» زیرا حدّ [معرِّف] از جهت مفهوم، عین محدود[معرَّف] است و تنها در اجمال و تفصیل با هم اختلاف دارند و مانند اختلافی

بفَرْضِ انسلابِ الشيءِ عن نفسِهِ، فتُغايِرُ نفسُهُ نفسَه، ثم يُحمَلُ على نفسِهِ لدفعِ توهّم المغايرةِ، فيقالُ: «الانسانُ انسانٌ» و يسمّىٰ هذا الحملُ بـ«الحملِ الذاتي الأوّلي».[١]

و ثانيهما : أن يختلفَ أمرانِ مفهوماً و يتحدا وجوداً، كقولنا: «الانسانُ ضاحكٌ» و «زيدٌ قائمٌ»؛ و يسمّى هذا الحملُ بـ«الحملِ الشائعِ الصناعي».[٢]

الفَصْلُ الرّابِعُ

تَقسيماتٌ لِلحَملِ الشّائِعِ

و ينقسمُ الحملُ الشائعُ إلى «حملٍ هو هو»، و هو: أن يُحمَلَ المحمولُ على الموضوعِ بلااعتبارِ أمرٍ زائدٍ، نحوُ «الإنسانُ ضاحكٌ» و يسمّى أيضاً «حملَ المواطاةِ»؛ و «حملَ ذی هو» و هو: أن يتوقّفَ اتحادُ المحمولِ مع الموضوعِ على اعتبارٍ زائدٍ، كتقديرِ ذی، او الاشتقاقِ؛ كزيدٌ عدلٌ، ای ذو عدلٍ او عادلٌ.

و ينقسمُ أيضاً، إلى «بتّيٍ» و «غيرِ بتّيٍ»؛ و البتيُّ: ما كانت لموضوعِهِ أفرادٌ محقّقةٌ يصدقُ عليها عنوانُه، ....

١.سمّى ذاتيّاً، لكون المحمول فيه ذاتيّاً للموضوع؛ و أوليّاً ، لأنّه من الضروريّات الأوليّة، التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول. (منه ره)

٢.سمّى شائعاً لأنّه الشائع فی المحاورات و صناعياً لأنّه المعروف والمستعمل فی الصناعات والعلوم. (منه ره)



که با فرض سلب یک شیء از خودش [به وجود می‌آید] و در نتیجه شیء با خودش مغایرت پیدا می‌کند سپس، برای دفع توهّم مغایرت [شیء با خودش] بر خود حمل شده و گفته می‌شود: «الانسان انسانٌ» و این حمل «حمل اولی ذاتی»[1] نامیده می‌شود.

دوّم: اینکه دو چیز از جهت مفهوم مختلف و از جهت وجود و تحقّق متّحد باشند مانند این سخنان ما که: «انسان ضاحک است» و «زید قائم است» و این حمل «حمل شایع صناعی»[2] نامیده می‌شود.

ـ فصل ۴ ـ

تقسیمات حمل شایع

حمل شایع به دو قسم تقسیم می‌شود: «حمل هوهو» و آن عبارتست از اینکه محمول، بدون لحاظ کردن امری زائد، بر موضوع حمل شود، مانند: «انسان ضاحک است»، این حمل، «حمل مواطات» هم نامیده می‌شود.

و «حمل ذی هو» و آن عبارتست از اینکه اتحاد محمول با موضوع، وابسته به لحاظ امری زائد باشد، مثل مفروض گرفتن لفظ «دارای» [قبل از محمول] و یا اشتقاق [در محمول] مانند: «زید عدالت است» به این معنا که: زید دارای عدالت است و یا زید عادل است.

حمل شایع همچنین به «بتّی» و «غیربتّی» تقسیم می‌شود و بتی، حملی است که موضوع آن دارای افراد موجودی است که عنوان موضوع بر آنها صدق می‌کند، مانند:

---

۱. این حمل، «ذاتی» نامیده شده چراکه محمول در این حمل، ذاتیِ موضوع است و «اَوّلی» نامیده شده چرا که این حمل از بدیهیات اولیه‌ای است که به بیش از تصور موضوع و محمول وابستگی ندارد. مؤلّف

۲. این حمل، «شایع» نامیده شده چراکه در گفتگوها [ی میان مردم] شیوع دارد و «صناعی» نامیده شده چرا که در علوم و فنون، معروف و مورد استفاده است. مؤلّف

كالانسانُ ضاحكٌ و الكاتبُ متحركُ الأصابعِ؛ و غيرُ البتّي: ماكانتْ لموضوعِهِ أفرادٌ مقدّرةٌ غيرُ محققةٍ، كقولِنا: «كلُّ معدومٍ مطلقٍ فانّه لا يُخبرُ عنه» و «كلُ اجتماعِ النقيضَيْنِ محالٌ».

و ينقسمُ أيضاً، إلى «بسيطٍ» و «مركّبٍ»؛ و يسميّانِ: «الهليّةَ البسيطةَ» و «الهليّةَ المركّبَةَ»؛ و الهليّةُ البسيطةُ: ماكان المحمولُ فيها وجودُ الموضوعِ، كقولِنا: الانسانُ موجودٌ؛ و المركّبةُ: ماكان المحمولُ فيها أثراً من آثارِ وجودهِ، كقولِنا: الانسانُ ضاحكٌ.

وَ بذلكَ يندفعُ مَا اسْتُشْكِلَ على قاعدةِ الفرعيّةِ ـ و هى أنّ «ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المثبتِ له» ـ بأنّ ثبوتَ الوجودِ للانسانِ مثلاً فى قولِنا: الانسانُ موجودٌ، فرعُ ثبوتِ الانسانِ قبلَه، فله وجودٌ قبلَ ثُبوتِ الوجودِ له، و تجري فيه قاعدةُ الفرعيّةِ، و هلُمَّ جراً، فيتسلسلُ.

وجهُ الاندفاعِ: أنَّ قاعدةَ الفرعيّةِ إنّما تَجري فى ثُبوتِ شيءٍ لشيءٍ؛ و مفادُ الهليّةِ البسيطةِ ثبوتُ الشيءِ، لاثبوتُ شيءٍ لشيءٍ، فلا تجري فيها القاعدةُ.[1]

---

۱. هذا الجواب لصدرالمتألهين(ره). و قد تخلص الدوانى عن الاشكال بتبديل الفرعيّة بالاستلزام، فقال: ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشكال فى الهليّة البسيطة، لأنّ ثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة بهذا الوجود. و فيه: أنّه تسليم لورود الاشكال على القاعدة، و عن الامام الرازى أنّ القاعدة مخصصة بالهليّة البسيطة؛ و فيه: أنّه تخصيص فى القواعد العقليّة. (منه ره)



«انسان خندان است» و «نویسنده انگشتانش حرکت می‌کند» و غیر بتّی حملی است که موضوعش دارای افرادی مفروض و غیر موجود است، مانند این سخنان ما که: «هر معدوم مطلقی، از آن نمی‌توان خبر داد» و «هر اجتماع نقیضینی محال است»

حمل شایع به بسیط و مرکب هم تقسیم می‌شود که «هلیّهٔ بسیطه» و «هلیّهٔ مرکبه» هم نامیده میشوند. هلیه بسیطه، حملی است که محمولِ آن، همان وجودِ موضوع است، مانند این سخن ما که: «انسان موجود است»، و هلیّهٔ مرکبه، حملی است که محمول در آن، اثری از آثار وجود موضوع است، مانند این سخن ما که: «انسان خندان است».

با تعریفی که برای هلیهٔ بسیطه و مرکبه بیان شد اشکالی که بر قاعده فرعیه ـ یعنی این قاعده که: ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت و تحقق آن شیءای است که آن شیء اول برای او اثبات شده است ـ دفع می‌شود به این صورت که به عنوان مثال، ثبوت وجود برای انسان در این سخن ما که: «انسان موجود است» فرع بر ثبوت انسان پیش از اثبات وجود برای اوست، لذا انسان، وجودی پیش از ثبوت وجود برای او دارد و قاعدهٔ فرعیه دربارهٔ وجود آن هم جاری می‌شود و همینطور ادامه بده، در نتیجه تسلسل حاصل می‌شود [که باطل است]. نحوهٔ دفع شدن اشکال اینست که قاعدهٔ فرعیه تنها در [حالتِ] ثبوت یک شیء برای شیء دیگر جاری می‌شود، در حالیکه معنای هلیهٔ بسیطه، تنها ثبوت یک شیء است نه ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، لذا قاعده فرعیه در آن جاری نمی‌شود.[1]

---

۱. این جواب از صدرالمتألهینؒ است، اما محقق دوانی با تبدیل کردن «فرعیت» [به موجود در قاعده] به استلزام، از این اشکال خلاصی یافته و گفته: ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، مستلزم ثبوت آن شیء دیگر است، لذا اشکالی در هلیهٔ بسیطه وجود ندارد زیرا ثبوت وجود برای ماهیت [که در هلیهٔ بسیطه مطرح می‌شود] مستلزم ثبوت ماهیت بوسیلهٔ همین وجود اوست. اشکال این سخن، پذیرفتن ورود اشکال بر قاعده فرعیه است و از امام فخر رازی نقل شده که هلیّه مرکبه، سبب تخصیص قاعده فرعیه شده است [و قاعده به هلیهٔ مرکبه اختصاص دارد][2] اشکال این سخن، تخصیص زدن به قواعد عقلی است [که درست نیست]. مؤلّف.

الفَصْلُ الخامِسُ

فِی الغَیْریَّةِ وَ التَّقابُلِ

قد تقدَّمَ: أنّ من عوارضِ الکثرةِ الغیریّةَ؛ و هی تنقسمُ إلی غیریّةٍ ذاتیّةٍ، و غیرِ ذاتیّةٍ؛ و الغیریّةُ الذاتیةُ هی: کونُ المغایرةِ بینَ الشیءِ و غیرِه لذاتِه، کالمغایرةِ بینَ الوجودِ و العدمِ، و تسمّی «تقابلاً»؛ و الغیریّةُ غیرُ الذاتیّةِ هی کونُ المغایرةِ لأسبابٍ أُخَرَ، غیرِ ذاتِ الشیءِ، کافتراقِ الحلاوةِ والسوادِ فی السُّکَّرِ والفَحْمِ، و تسمّی «خِلافاً».

و ینقسمُ التقابلُ، و هو الغیریّةُ الذاتیّةُ ـ و قد عرَّفوه بامتناعِ اجتماعِ شیئینِ فی محلٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدةٍ، فی زمانٍ واحد ـ إلی أربعةِ أقسامٍ: فانّ المتقابلینِ: إمّا أن یکونا وجودیّینِ، أوْلاً، و علی الأوّلِ إمّا أن یکونَ کلٌّ منهما معقولاً بالقیاس إلی الآخرِ، کالعلوِّ و السفلِ، فهما «متضائفانِ» و التقابلُ تقابلُ التضایفِ، أولاً یکونا کذلک، کالسوادِ و البیاضِ، فهما «متضادّانِ» و التقابلُ تقابلُ التضادِّ؛ و علی الثانی یکونُ أحدُهما وجودیّاً و الآخرُ عدمیّاً، إذ لا تقابلَ بینَ عدمیّینِ؛ و حینئذٍ، إمّا أن یکونَ هناک موضوعٌ قابلٌ لکلٍّ منهما، کالعمیٰ و البَصَرِ و یسمّی تقابلهُما «تقابلَ العدمِ و الملکةِ»، و إمّا أن لا یکونَ کذلک، کالنفیِ و الاثباتِ، و یُسمّیانِ «متناقضَینِ» و تقابلُهما تقابلَ التناقضِ؛ ....

ـ فصل ۵ ـ

غیریّت و تقابل

گذشت که از عوارض کثرت، غیّریت و جدایی است. غیریّت، به غیریّت ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌شود و غیریت ذاتی آنست که مغایرت میان شیء و غیر خودش ذاتی باشد، مانند مغایرت میان وجود و عدم و مغایرت ذاتی [در اصطلاح] «تقابل» نامیده می‌شود. غیریت غیر ذاتی آنست که مغایرت میان یک شیء و غیر خود به دلیل اسباب دیگری غیر از ذات شیء باشد، مانند جدایی شیرینی در شکر و سیاهی در زغال و مغایرت غیر ذاتی، «خلاف» نامیده می‌شود.

تقابل یا همان غیریت ذاتی ـ که آنرا اینگونه تعریف کرده‌اند: امتناع اجتماع دو شیء در یک محل، از یک جهت و در یک زمان ـ به چهار قسم تقسیم می‌شود، زیرا دو امر متقابل یا هر دو وجودی‌اند و یا چنین نیست، بنابر حالت اول، یا هر یک از آندو در مقایسه با دیگری قابل تصوّر است مانند بالایی و پایینی که در اینصورت آن دو امر [در اصطلاح] «متضائفان» بوده و تقابل آنها، تقابل «تضایف» است و یا چنین نیستند [چنین نیست که هر یک در قیاس با دیگری قابل تصور باشد] مانند سیاهی و سفیدی که در اینصورت [در اصطلاح] «متضادان» بوده و تقابل آنها، تقابل «تضادّ» است.

بنابر حالت دوم [چنین نباشد که هر دو امر، وجودی باشند] یکی از آندو وجودی و دیگری عدمی می‌باشد [و نمی‌توان هر دو را عدمی فرض کرد] زیرا میان دو عدم، تقابلی وجود ندارد، در این حالت، یا هر یک از آندو موضوعی دارند که آندو را قبول کرده [و در آن موضوع تحقق می‌یابند] مانند کوری و بینایی و تقابل آنها، تقابل «عدم و ملکه» نامیده می‌شود و یا چنین نیست [موضوعی ندارند که قبول کننده آنها باشد] مانند نفی و اثبات که ایندو «متناقضین» نامیده شده و تقابل آنها، تقابل «تناقض» است.

كذا قرَّرُوا.

وَ من أحكامِ مطلقِ التقابلِ: أنّه يتحقَّقُ بينَ طرفَيْنِ، لأنه نوعُ نسبةٍ بينَ المتقابلينِ، والنسبةُ تتحققُ بينَ طرفينِ.[1]

الفَصْلُ السّادِسُ

فى تَقابُلِ التَّضايُفِ

من أحكامِ التضايُفِ: أنّ المتضايفَيْنِ متكافئانِ وجوداً و عدماً، و قوّةً و فعلاً؛ فاذا كان أحدُهما موجوداً كان الآخرُ موجوداً بالضرورةِ، و إذا كانَ أحدُهما بالفعلِ أو بالقوةِ كان الآخرُ كذلك بالضرورةِ؛ و لازمُ ذلك أنّهما معانِ، لا يتقدَّمُ أحدُهما على الآخرِ، لاذهناً و لا خارجاً.

الفَصْلُ السّابِعُ

فى تَقابُلِ التَّضادِّ

التضادُّ على ما تحصَّلَ من التقسيمِ السابقِ: كونُ أمرَيْنِ وجوديينِ غيرَ متضائفَيْنِ متغايرينِ بالذات، اى غيرَ مجتمعينِ بالذاتِ.

و من أحكامِه: أن لا تضادَّ بينَ الأجناسِ العاليةِ، من المقولاتِ العشرِ، فانَّ الأكثرَ من واحدٍ منها تجتمعُ فى محلٍ واحدٍ، كالكمِ و الكيفِ و غيرِهما فى الأجسامِ؛ و كذا أنواعُ كلٍ منها مع أنواعِ غيرِه؛ و كذا ....

---

١. اى: إنّ مفهوم التقابل بماهو و إن كان يعم التضائف و غيره، و لكن مصداقه مندرج تحت خصوص التضائف. (منه ره)



همینطور [که بیان کردیم] حکما [مطالب این بحث را] بیان کرده‌اند. از جمله احکام موجود در تمام اقسام تقابل اینست که تقابل میان دو طرف محقق می‌شود زیرا تقابل، نوعی ارتباط میان دو امر متقابل است و ارتباط [همواره] میان دو طرف محقق می‌شود.

ـ فصل ۶ ـ

تقابل تضایف

از جمله احکام تضایف آنست که دو امر متضایف، از جهت وجود و عدم و قوّه و فعل برابراند، لذا اگر یکی از آنها موجود باشد، ضرورتاً، دیگری هم موجود است و اگر یکی از آندو معدوم باشد، ضرورتاً، دیگری هم معدوم است و اگر یکی از آندو، بالفعل یا بالقوه باشد دیگری هم ضرورتاً چنین خواهد بود و لازمهٔ این مطلب آنست که ایندو با هم بوده و یکی بر دیگری، نه در ذهن و نه در خارج تقدم ندارد.

ـ فصل ۷ ـ

تقابل تضادّ

تضاد، بنابر آنچه از تقسیم سابق بدست می‌آید، آنست که دو امر وجودی غیر متضایف، تغایر ذاتی داشته باشند یعنی ذاتاً با هم قابل اجتماع نباشند. از جمله احکام تضاد آنست که میان اجناس عالی از مقولات دهگانه تضادی وجود ندارد زیرا بیش از یکی [= دو یا چند مورد] از این اجناس می‌توانند در محل واحد جمع شوند مانند [اجتماع] کم و کیف و غیر ایندو در اجسام، همچنین نوع‌های هر یک از این اجناس می‌توانند با نوع‌های دیگری جمع شوند، نیز برخی از اجناس مندرج در یکی

بعضُ الأجناسِ المندرجةِ تحتَ الواحدِ منها معَ بعضٍ آخرَ، كاللونِ مع الطعمِ مثلاً؛ فالتضادُ بالاستقراءِ إنّما يتحقّقُ بينَ نوعَينِ أخيرَيْنِ مندرجينِ تحتَ جنسٍ قريبٍ كالسوادِ و البياضِ المندرجينِ تحتَ اللونِ؛ كذا قرّروا.

وَ من أحكامِه: أنّه يجبُ أن يكونَ هناك موضوعٌ يتواردانِ عليه، إذ لو لا موضوعٌ شخصيٌّ مشتركٌ لم يمتنعْ تحققُهما في الوجودِ، كوجودِ السوادِ في جسمٍ و البياضِ في آخرَ.

و لازمُ ذلك أن لاتضادَّ بينَ الجواهرِ، إذ لا موضوعَ لها توجدُ فيه، فالتضادُّ إنّما يتحققُ في الأعراضِ؛ و قد بدَّلَ بعضُهم الموضوعَ بالمحلِ حتّى يشملَ مادّةَ الجواهرِ، و على هذا يتحققُ التضادُ بينَ الصُّوَرِ الجوهريّةِ الحالّةِ في المادّةِ.

و من أحكامِه: أن يكونَ بينَهما غايةُ الخلافِ؛ فلو كانَ هناك امورٌ وجوديّةٌ متغايرةٌ، بعضُها أقربُ إلى بعضِها من بعضٍ. فالمتضادّانِ هما الطّرفانِ اللّذانِ بينَهما غايةُ البُعدِ و الخلافِ، كالسوادِ و البياضِ الواقعِ بينَهما ألوانٌ أُخرىٰ متوسطةٌ، بعضُها أقربُ إلى أحدِ الطرفينِ من بعضٍ، كالصُّفرةِ التي هي أقربُ إلى البياضِ من الحُمرةِ مثلاً.

وممّا تقدَّمَ يظهرُ: معنىٰ تعريفِهم المتضادَّينِ بأنّهما: «أمرانِ وجوديّانِ، متواردانِ على موضوعٍ واحدٍ، داخلانِ تحتَ جنسٍ قريبٍ، بينَهما غايةُ الخلافِ».



از آنها می‌توانند با برخی از اجناس مندرج در دیگری جمع شوند، مانند [اجتماع] رنگ با طعم، بنابراین، تضادّ، بنابر استقرای موارد مختلف، تنها میان دو نوع اخیری که مندرج در یک جنس قریب‌اند محقق می‌شود، مانند سیاهی و سفیدی که مندرج در «رنگ» هستند. همینطور [که ما بیان کردیم] حکما [مطالب این بحث را] بیان کرده‌اند.

از جملهٔ احکام تضاد آنست که لازم است موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد، یکی پس از دیگری بر آن وارد شوند، زیرا اگر موضوع شخصی مشترکی وجود نداشته باشد، تحقق آندو با هم محال نیست، مانند وجود سیاهی در یک جسم و سفیدی در جسم دیگر و لازمهٔ وجود موضوع [در تضاد] آنست که میان جواهر، تضادی وجود ندارد، زیرا آنها موضوعی ندارند تا در آن محقق شوند، لذا تضاد، تنها در اعراض محقق می‌شود. برخی از فلاسفه [واژهٔ] موضوع را به [واژهٔ] محل تبدیل کرده‌اند تا تضاد، شامل مادهٔ جواهر هم بشود و بنابراین [دیدگاه]، تضاد، میان صورتهای جوهری‌ای که در ماده حلول می‌کنند هم محقق می‌شود.

از جملهٔ احکام تضاد آنست که میان دو متضاد، نهایت اختلاف وجود دارد، بنابراین، اگر چند امر وجودی متغایر داشته باشیم که نزدیکی برخی از آنها به برخی، بیش از نزدیکی بعض دیگر باشد در اینجا، دو طرفی که میانشان نهایت دوری و اختلاف وجود دارد «متضاد» اند، مانند سیاهی و سفیدی که در میان آنها رنگ‌های دیگری وجود دارد که برخی از آنها از برخی دیگر به یکی از دو طرف [سیاهی و سفیدی] نزدیک‌تراند، مانند زردی که به سیاهی نزدیک‌تر است تا سفیدی. از آنچه بیان شد معنای تعریف فلاسفه از متضادین روشن می‌شود که گفته‌اند: متضادان دو امر وجودی‌اند که یکی پس از دیگری بر یک موضوع وارد می‌شوند و داخل در یک جنس قریب بوده و میانشان نهایت اختلاف وجود دارد.

الفَصْلُ الثّامِنُ

فِى تَقابُلِ العَدَمِ و المَلَكَةِ

و يُسمّى أيضاً: «تقابلَ العدمِ و القِنْيَةِ»، و هما: أمرٌ وجوديٌ لموضوعٍ من شأنِهِ أن يتصفَ به؛ و عدمُ ذلك الأمرِ الوجودي فى ذلك الموضوعِ، كالبصرِ و العمىٰ، الذى هو فَقْدُ البصرِ للموضوعِ الذى من شأنِه أن يكونَ ذا بصرٍ.

فان أُخِذَ موضوعُ الملكةِ هو الطبيعةَ الشّخصيّةَ او النوعيّةَ او الجنسيّةَ التى من شأنِها أن تتصفَ بالملكةِ فى الجملةِ من غير تقييدٍ بوقتٍ خاصٍّ، سُميّا ملكةً و عدماً حقيقيَّينِ؛ فعدمُ البصرِ فى العقربِ عَمىً و عدمُ ملكةٍ، لكونِ جنسِهِ و هو الحيوانُ موضوعاً قابلاً للبصرِ، و إن كانَ نوعُه غيرَ قابلٍ له، كما قيل؛ و كذا مُرودةُ الانسانِ قبلَ أوانِ إلتِحائِهِ من عدمِ الملكةِ، و إن كانَ صنفُه غيرَ قابلٍ للالتحاءِ قبلَ أوانِ البلوغِ.

و إن أُخِذَ الموضوعُ هو الطبيعةَ الشخصيّةَ، و قُيِّدَ بوقتِ الاتصافِ سُمّيا عدماً و ملكةً مشهوريَّينِ؛ و عليه فَقْدُ الأكْمهِ ـ و هو الممسوحُ العينِ ـ للبصرِ، و كذا المرودةُ، ليسا من العدمِ و الملكةِ فى شيءٍ.

الفَصْلُ التّاسِعُ

فِي تَقابُلِ التّناقُضِ

و هو تقابُلُ الايجابِ و السلبِ، بأن يَرِدَ السلبُ على نفسِ ما وَرَدَ عليه الايجابُ،

ـ فصل ۸ ـ

تقابل عدم و ملکه

به تقابل عدم و ملکه، تقابل «عدم و قُنیه» هم گفته می‌شود. عدم و ملکه [عبارتند از] یک امر وجودی برای موضوعی که توانایی اتصّاف به آن [امر] را دارد و عدم آن امر وجودی در همان موضوع، مانند بینایی و کوری‌ای که نبود بینایی برای موضوعی است که توانایی بینا بودن را دارد.

اگر موضوع ملکه، طبیعت نوعی یا جنسی ـ که توانایی اتصاف به ملکه را احتمالاً و بدون مقید کردن به زمانی خاص دارند ـ در نظر گرفته شود، آندو «عدم و ملکهٔ حقیقی» نامیده میشوند. لذا عدم بینایی در عقرب، کوری و عدم ملکه است، زیرا جنس عقرب یعنی حیوان موضوعی است که قابلیت [اتصاف به] بینایی را دارد و اگر چه نوعش ـ آنگونه که گفته‌اند ـ قابلیت آنرا ندارد و همچنین بی‌ریش بودن انسان قبل از زمان ریش درآوردن او عدم ملکه محسوب می‌شود و اگر چه صنف آن [= بچّه] پیش از زمان بلوغ، قابلیت ریش‌دار شدن را ندارد.

و اگر موضوعِ [عدم و ملکه] طبیعت شخصیه در نظر گرفته شود و مقیّد به زمان اتصاف شود، آندو «عدم و ملکه مشهوری» نامیده می‌شوند، لذا فقدان بینایی در «أکمه» ـ یعنی کسی که چشمش در آورده شده ـ و نیز بی‌ریش بودن جزء عدم ملکه محسوب نمی‌شوند.

ـ فصل ۹ ـ

تقابل تناقض

و آن تقابل اثبات و نفی است، بدین صورت که نفی، بر همان چیز که اثبات شده

فهو بحسبِ الأصلِ فى القَضايا، و قد يُحَوَّلُ مضمونُ القضيّةِ إلى المفرَدِ، فـيقالُ: التناقُضُ بينَ وجودِ الشيءِ و عدمِهِ، كما قد يُقال: نقيضُ كلِ شيءٍ رفعُه.[1]

و حكمُ النقيضَيْنِ، أعنى الايجابَ و السلبَ، أنّهما لا يجتمعانِ معاً، و لا يرتفعانِ معاً، على سبيلِ القضيّةِ المنفصلةِ الحقيقيّةِ؛[2] و هى من البديهيّاتِ الأوّليّةِ التى عليها يتوقفُ صدقُ كلِّ قضيّةٍ مفروضةٍ، ضروريّةً كانتْ او نـظريّةً؛ إذ لا يـتعلّقُ العـلمُ بقضيّةٍ إلاّ بعدَ العلمِ بامتناعِ نقيضِها، فقولُنا: الأربعةُ زوجٌ، إنّما يتمُّ تصديقُهُ إذا عُلِمَ كذبُ قولِنا: ليستِ الأربعةُ زوجاً؛ و لذا سميّتْ قضيّةُ امتناعِ اجتماعِ النقيضينِ و ارتفاعِهما «أُولَى الأوائلِ».

و من أحكامِ التناقضِ: أنَه لا يخرُجُ عن حكمِ النقيضينِ شيءٌ البتةَ؛ فكلُّ شيءٍ مفروضٍ، إمّا أن يصدقَ عليه زيدٌ او اللازيدُ؛ و كلُّ شيءٍ مفروضٍ، إمّا أن يصدقَ عليه البياضُ او اللّابياضُ، و هكذا.

و أمّا ما تقدَّمَ فى مرحلةِ الماهيّةِ: أنّ النقيضينِ مُـرتَفعانِ عـن مـرتبةِ الذاتِ، كقولنا: الانسانُ من حيثُ إنّه انسانٌ ليس بموجودٍ و لا لاموجودٍ، فقد عرفتَ: أنّ ذلك ليسَ بحسبِ الحقيقةِ من ارتفاعِ النقيضَينِ فى شيءٍ، بـل مـآله إلى خـروجِ النقيضينِ معاً عن مرتبةِ ذاتِ الشيءِ. ....

---

۱. فالمراد برفع الشيء طرده و إبطاله، فرفع الانسان، اللاانسان، كما أنّ طرد اللاانسان الانسان، لا كما توهّمه بعضهم: أنّ رفع الشيء نفيه و أنّ نقيض الانسان اللاانسان، و نقيض اللاانسان اللالاانسان و أنّ الانسان لازم النقيض و ليس به. (منه ره)

۲. وهى قولنا: اما أن يصدق الايجاب او يصدق السلب. (منه ره)



وارد شود لذا تناقض، اصالتاً در قضایا وجود دارد و گاهی مضمون قضیه به مفرد تغییر داده می‌شود و گفته می‌شود: **تناقض، میان وجود شیء و عدم آن است** چنانکه گاهی گفته می‌شود: **نقیض هر شیء، رفع آن شیء است.**[۱]

و حکم دو نقیض یعنی اثبات و نفی، آنست که به شکل یک قضیه منفصله حقیقیه[۲] نه با هم جمع می‌شوند و نه با هم مرتفع می‌گردند و این [عدم اجتماع و ارتفاع دو نقیض] از بدیهیّات اولیه‌ای است که صدق هر قضیه مفروضی ـ چه بدیهی باشد و چه نظری ـ بدان وابسته است زیرا یقین به یک قضیه تعلق نمی‌گیرد مگر پس از یقین به ناممکن بودن نقیض آن قضیه، لذا این سخن ما که: «چهار زوج است» وقتی تصدیقش تمام می‌شود که به کذب قضیه «چهار زوج نیست» یقین داشته باشیم و به همین سبب است که قضیهٔ «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض»، «اولی الأوائل» [اولینِ قضایای أوّلی که خود قسمی از بدیهیات‌اند] نامیده شده است.

از جمله احکام تناقض آنست که هیچ چیز از [شمول] حکم دو نقیض خارج نیست، لذا هر شیء مفروضی یا «زید» بر او صدق می‌کند و یا «غیر زید» و هر شیء مفروضی یا «سفیدی» بر آن صدق می‌کند و یا «غیر سفیدی» و همینطور. و أما مطلبی که در مرحلهٔ ماهیت [مرحله پنجم] گذشت [و عبارت بود از] اینکه دو نقیض از مرحلهٔ ذات شیء مرتفع می‌شوند ـ مثل این سخن ما که: «انسان، از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه معدوم» ـ [با توجه به مطالب بیان شده] دانسته‌ای که آن [ارتفاع دو نقیض از مرتبه ذات] در واقع، جزء بحث ارتفاع دو نقیض در یک شیء نیست بلکه برمی‌گردد به این مطلب که دو نقیض با هم از مرتبهٔ ذات شیء خارج

---

۱. مقصود از رفع یک شیء، طرد و ابطال آنست لذا رفع انسان، «غیر انسان» است همانطور که طرد «غیر انسان»، انسان است، نه آنگونه که برخی گمان کرده‌اند که رفع یک شیء، نفی آنست و نقیض انسان، «غیر انسان» و نقیض غیر انسان، غیر غیر انسان است و اینکه انسان لازمهٔ نقیض است و خود آن نیست. مؤلف

۲. یعنی این سخن ما که: «یا اثبات صدق می‌کند و یا نفی صدق می‌کند».

فليس يُحدُّ الانسانُ بأنّه «حيوانٌ ناطقٌ موجودٌ»؛ و لا يُحدُّ بأنّه «حيوانٌ ناطقٌ معدومٌ».

و من أحكامِهِ: أنّ تحقُّقَه في القضايا مشروطٌ بثمانِ وحداتٍ معروفةٍ، مذكورةٍ في كتبِ المنطقِ؛ و زاد عليها صدرُ المتألهينَ ﷺ وحدةَ الحملِ، بأن يكونَ الحملُ فيهما جميعاً حملاً أوّليّاً، او فيهما معاً حملاً شايعاً، من غيرِ اختلافٍ؛ فلا تناقُضَ بين قولِنا: «الجزئيُ جزئيٌّ» اى مفهوماً، و قولِنا: «ليس الجزئيُ بجزئيٍّ» اى مصداقاً.



الفَصْلُ العَاشِرُ

فِي تَقابُلِ الواحِدِ وَالكَثيرِ

اختلفُوا في تقابلِ الواحدِ و الكثيرِ، هل هو تقابلٌ بالذاتِ، أوْ لا؟ و على الأوّلِ، ذَهَبَ بعضُهم إلى أنّهما متضائفانِ، و بعضُهم إلى أنّهما متضادّانِ، و بعضُهم إلى أنّ تقابلَهما نوعٌ خامسٌ، غيرُ الأنواعِ الأربعةِ المذكورةِ.

و الحقُّ: أنّ ما بينَ الواحدِ و الكثيرِ من الاختلافِ ليس من التقابلِ المصطلحِ في شيءٍ؛ لأنّ اختلافَ الموجودِ المطلقِ، بانقسامِهِ إلى الواحدِ و الكثيرِ، اختلافٌ تشكيكيٌّ، يَرجِعُ فيه ما به الاختلافُ إلى ما به الاتفاقُ؛ ....



می‌شوند چراکه [مثلاً] انسان تعریف نمی‌شود به اینکه او «حیوان ناطق موجود» است و تعریف نمی‌شود به اینکه او «حیوان ناطق معدوم» است، [پس وجود و عدم در مرتبهٔ ذات انسان که مرتبهٔ جنس و فصل اوست جایی ندارند و از این مرتبه مرتفع شده‌اند]. از جمله احکام تناقض آنست که تحقق آن در قضایا، مشروط به وحدت‌های هشتگانه معروفی است که در کتابهای منطق ذکر شده است و صدرالمتألهین﷫، وحدت حمل را هم به این هشت وحدت افزوده است، به اینصورت که حمل در هر دو قضیه یا حمل أولی و یا حمل شایع باشد، بدون اینکه [از جهت نوع حمل] اختلافی میان دو قضیه باشد لذا میان این سخن ما که: «جزئی جزئی است» ـ یعنی از جهت مفهوم ـ و این سخن ما که: «جزئی جزئی نیست» ـ یعنی از جهت مصداق ـ تناقضی وجود ندارد.[۱]



ـ فصل ۱۰ ـ

تقابل واحد و کثیر

فلاسفه در تقابل واحد و کثیر اختلاف دارند که آیا این تقابل ذاتی است یا نه؟ و بنا بر اول [ذاتی بودن تقابل] برخی معتقدند که آندو «متضایف»اند، و برخی آنها را «متضاد» می‌دانند و برخی دیگر هم تقابل آنها را نوع پنجمی غیر از انواع چهارگانه تقابل می‌دانند.

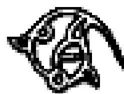
حق آنست که اختلافِ مابین واحد و کثیر، جزء تقابل اصطلاحی محسوب نمی‌شود زیرا اختلافی که موجود مطلق بسبب تقسیم خود به واحد و کثیر پیدا می‌کند اختلافی تشکیکی است که در آن، جهت اختلاف به جهت اشتراک بازگشت می‌کند،

۱. معنای قضیه اول آنست که مفهوم جزئی، خودش است و معنای قضیه دوم آنست که خودِ مفهوم جزئی [که مفهومی کلی است] مصداقی از مفهوم جزئی نیست. ط

نظيرُ انقسامِهِ إلى الوجودِ الخارجيِ والذهنيّ؛ و انقسامِهِ إلى ما بالفعلِ و ما بالقوّةِ؛ و الاختلافُ و المغايرةُ التي في كلٍ من أقسامِ التقابلِ الأربعِ يمتنعُ أن يرجعَ إلى ما به الاتحادُ. فلا تقابلَ بينَ الواحدِ و الكثيرِ بشيءٍ من أقسامِ التقابلِ الاربعةِ.

تتمةٌ : التقابلُ بينَ الايجابِ و السلبِ ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقليٌ بنوعٍ من الاعتبارِ، لأنّ التقابلَ نسبةٌ خاصّةٌ بينَ المتقابلينِ، و النِّسَبُ وجوداتٌ رابطةٌ قائمةٌ بطرفينِ موجودَينِ محقَّقَينِ، و أحدُ الطرفينِ في التناقضِ هوالسلبُ، الذی هو عدمٌ و بطلانٌ، لكنّ العقلَ يعتبرُ السلبَ طرفاً للايجابِ فيَرىٰ عدمَ جوازِ اجتماعِهما لذاتيهما.

و أمّا تقابلُ العدمِ و الملكةِ، فللعدمِ فيه حظٌّ من التحققِ، لكونِهِ عدمَ صفةٍ من شأنِ الموضوعِ أنْ يَتَّصِفَ بها، فيُنتزعُ عدمُها منه، و هذا المقدارُ من الوجودِ الانتزاعيِ كافٍ في تحققِ النسبةِ.



مانند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و وجود ذهنی و نیز تقسیم آن به وجود بالفعل و وجود بالقوه و اختلاف و مغایرتی که در هر یک از اقسام چهارگانه تقابل وجود دارد نمی‌تواند که به جهت اشتراک بازگردد. بنابراین، میان واحد و کثیر، هیچیک از اقسام چهارگانه تقابل وجود ندارد.

تتمه

تقابل میان ایجاب و سلب، تقابل حقیقی خارجی نیست بلکه تقابلی عقلی با گونه‌ای از اعتبار عقل می‌باشد زیرا تقابل، رابطه‌ای خاص میان دو شیء متقابل می‌باشد و روابط، وجودهایی رابطی و وابسته به دو طرفِ موجود و محقق‌اند، در حالیکه یکی از دو طرف، در تناقض، «نفی»ای است که عدم و بطلان می‌باشد اما عقل، نفی را به عنوان طرف [مقابل] اثبات در نظر می‌گیرد آنگاه عدم جواز اجتماع آندو را ذاتی می‌یابد. ولی در تقابل عدم و ملکه، عدم، بهره و نصیبی از موجودیت دارد، زیرا عدمِ ملکه، عدم وصفی است که موضوع، صلاحیت اتصاف به آن را دارد، در نتیجه، عدم آن وصف از موضوع انتزاع می‌شود و همین مقدار از ثبوت و تحقق انتزاعی، در تحقق رابطه کفایت می‌کند.

المرحلة التاسعة

في السَّبْقِ واللُّحوقِ و القِدَمِ والحُدوثِ



الفَصْلُ الأوّلُ

في معنَى السَّبقِ و اللّحوقِ و أقسامِهما و المَعيَّةِ

إنَّ مِن عوارضِ الموجودِ بما هو موجودٌ: «السبقَ» و «اللحوقَ»؛ و ذلك أنّه ربما كانَ لِشَيئَينِ، بما هما موجودانِ، نسبةٌ مشتركةٌ إلى مبدءٍ وجوديٍّ، لكن لأحدِهما منها ما ليسَ للأخَرِ؛ كنسبةِ الإثنينِ والثَّلاثةِ إلى الواحدِ، لكنَّ الاثنَينِ أقربُ إليهِ، فيُسمّىٰ سابقاً و متقدّماً، و تُسمَّى الثلاثةُ لاحقةً و متأخرةً. و ربما كانتِ النسبةُ المشتركةُ من غير تفاوتٍ بينَ المنتسِبَينِ، فتسمّىٰ حالُهما بالنسبةِ إليهِ «معيّةً» و هما معانٍ.

و قد عدُّوا للسبقِ و اللحوقِ أقساماً، عثرُوا عليها بالاستقراءِ.

مرحلهٔ نهم

سبق و لحوق و قدم و حدوث

در این مرحله، سه فصل وجود دارد:

ـ فصل ۱ ـ

در معنای سبق و لحوق [= تقدّم و تأخّر] و اقسام آندو

از جمله عوارضِ موجود [=موجود از آن جهت که موجود است]، سبق و لحوق است و این از آنروست که گاه دو چیز، از آن جهت که موجوداند ـ رابطهٔ مشترکی با یک مبدأ وجودی دارند اما یکی از آندو، از این رابطه، مقدار و اندازه‌ای را داراست که دیگری ندارد [= یکی از آندو، رابطهٔ بیشتری با مبدأ دارد] مانند رابطهٔ «دو» و «سه» نسبت به یک،[1] امّا دو، به یک نزدیک‌تر است، لذا «سابق» و «متقدم» و سه، «لاحق» و «متأخر» نامیده می‌شود. گاهی رابطهٔ مشترک میان دو شیء [نسبت به شیء ثالث] تفاوت و اختلافی ندارد که در اینصورت، حالت آندو نسبت به مبدأ، «معیّت» نامیده شده و آندو همراه هم‌اند [و معیّت دارند] فلاسفه، برای سبق و لحوق اقسامی را بر شمرده‌اند که از طریق استقرا بدانها دست یافته‌اند.

---

۱. سنجش دو و سه با یک، وجه اشتراک آندوست.

۱ـ منها : السبقُ الزمانيُّ، و هو السبقُ الذى لايجامعُ فيه السابقُ اللاحقَ، كتقدُّمِ أجزاءِ الزمانِ بعضِها على بعضٍ، كالأمسِ على اليومِ، و تقدُّمِ الحوادثِ الواقعةِ فى الزمانِ السابقِ على الواقعةِ فى الزمانِ اللاحقِ؛ و يقابلهُ اللحوقُ الزمانيُّ.

۲ـ و منها : السبقُ بالطبعِ و هو تقدمُ العلّةِ الناقصةِ على المعلولِ، كتقدمِ الاثنينِ على الثلاثةِ.

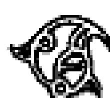
۳ـ و منها : السبقُ بالعلّيةِ، وهو تقدُّمُ العلّة التامّةِ على المعلولِ.

۴ـ و منها : السبقُ بالماهيّةِ، ويُسمّىٰ أيضاً التقدّمَ بالتَجَوهُرِ، و هو تقدمُ عللِ القوامِ على معلولها، كتقدمِ أجزاءِ الماهيّةِ النوعيّةِ على النوعِ؛ و عُدَّ منه تقدُّمُ الماهيّةِ على لوازِمِها، كتقدّمِ الأربعةِ على الزوجيّةِ؛ و يقابلُهُ اللحوقُ و التأخُّرُ بالماهيّةِ و التجوهرِ.

و تسمّىٰ هذه الأقسامُ الثلاثةُ، أعنى؛ ما بالطبعِ، و ما بالعلّيّةِ، وما بالتجوهرِ، سبقاً و لحوقاً بالذاتِ.

۵ـ و منها : السبقُ بالحقيقةِ، و هو أن يَتَلَبَّسَ السابقُ بمعنىً من المعانى بالذاتِ، و يَتلبَّسَ به اللاحقُ بالعَرَضِ؛ كتلبُّسِ الماءِ بالجريانِ حقيقةً و بالذاتِ، و تلبُّسِ الميزاب به بالعرضِ؛ و يقابلُه اللحوقُ بذاكَ المعنى، و هذا القسمُ ممّا زادهُ صدرُ المتألهينَ.

۶ـ ومنها: السبقُ والتقدمُ بالدَّهْرِ، وهو تقدُمُ العلّةِ الموجبةِ على معلولِها، لكن لامن حيثُ ايجابِها لوجودِ المعلولِ و افاضتِها له، كما فى التقدُّمِ بالعليّةِ،



۱ ـ از جملهٔ این اقسام «سبق زمانی» است و آن سبقی است که در آن، سابق با لاحق، قابل اجتماع نیست، مانند تقدم برخی از اجزای زمان بر برخی دیگر، مثل تقدم دیروز بر امروز و [نیز] تقدم حوادثی که در گذشته واقع شده‌اند بر حوادثی که در زمانهای بعد واقع شده‌اند. در مقابل سبق زمانی، لحوق زمانی قرار می‌گیرد.

۲ ـ از جملهٔ این اقسام، «سبق بالطبع» [سبق طبعی] است و آن، تقدم علّت ناقصه بر معلول است، مانند تقدم دو بر سه.

۳ ـ از جملهٔ این اقسام، «سبق بالعلیة» [سبق علّی] است و آن، تقدم علت تامه بر معلول است.

۴ ـ از جمله این اقسام، «سبق بالماهیة» [سبق ماهوی] است که «تقدم بالتجوهر» هم نامیده می‌شود و آن، تقدم علل قوام دهنده [= علل درونی] و بر پای دارندهٔ یک شیء بر معلول خود است، مانند تقدم اجزای ماهیت نوعیّه [= جنس و فصل] بر نوع. تقدم ماهیت بر لوازم خود هم از موارد «سبق بالماهیة» شمرده شده است مانند تقدم چهار بر زوجیّت. در مقابل سبق بالماهیة، لحوق و تأخر بالماهیة قرار می‌گیرد. این اقسام سه گانه، یعنی سبق و لحوق بالطبع، بالعلیة و بالتجوهر، سبق و لحوق بالذات نامیده می‌شوند.

۵ ـ از جملهٔ این اقسام، «سبق بالحقیقة» است و آن عبارتست از اینکه «سابق»، به معنایی از معانی اتصاف ذاتی و «لاحق»، «به همان معنا» اتصاف عرضی [به عرض «سابق»] داشته باشد، مانند اتّصاف ذاتی آب به جریان و اتصاف عرضی ناودان به جریان. در مقابل سبق بالحقیقة، لحوق بالعرض قرار می‌گیرد. این قسم از سبق و لحوق را صدرالمتألهین افزوده است.

۶ ـ از جمله این اقسام، سبق و تقدّم بالدهر [دهری] است و آن عبارتست از تقدم علّت موجبه [که به معلول وجوب وجود می‌دهد] بر معلول خود، اما نه از جهت واجب و ضروری کردن وجود معلول و اعطای وجود به آن، چنانکه در تقدم بالعلیة

بل من حيثُ انفكاكِ وجودِها و انفصالِه عن وجودِ المعلولِ، وتقرُّرِ عدمِ المعلولِ في مرتبةِ وجودها، كتقدّمِ نشأةِ التجرّدِ العقليِ على نشأةِ المادّةِ. ويقابلُه اللحوقُ والتأخّرُ الدهريُّ.

وهذا القسمُ قد زادَه السيّدُ الدامادُ(ره)، بناءاً على ما صوّرهُ من الحدوثِ والقدمِ الدَّهريَّينِ، وسيجيءُ بيانُه.

٧ـ ومنها: السبقُ والتقدمُ بالرتبةِ، أعمُ من أن يكونَ الترتيبُ بحسبِ الطبعِ، أو بحسبِ الوضعِ والاعتبارِ؛ فالأوّلُ: كالأجناسِ و الأنواعِ المترتبةِ، فانك إنْ ابتدأتَ آخذاً من جنسِ الأجناسِ، كان سابقاً متقدماً على ما دونَه، ثُم الذي يَليه، و هكذا حتي ينتهيَ إلى النَّوعِ الأخيرِ؛ و إن ابتدأتَ آخذاً من النَّوعِ الأخيرِ، كان الأمرُ في التقدُّمِ والتأخّرِ بالعكسِ.

والثاني: كالإمامِ و المأمومِ، فانّك إن اعتبرتَ المبدأ هو المحرابَ، كان الإمامُ هو السابقُ على مَنْ يَليه من المأمومينَ، ثم مَن يَليه على مَن يَليه؛ و ان اعتبرتَ المبدأَ هو البابَ ، كان أمرُ السبقِ واللحوقِ بالعكسِ.

ويقابلُ السبقَ والتقدّمَ بالرتبةِ، اللحوقُ والتأخّرُ بالرتبةِ.

٨ـ ومنها: السبقُ بالشرفِ ، وهو السبقُ في الصفاتِ الكماليّةِ، كتقدّمِ العالمِ على الجاهلِ، والشّجاعِ على الجَبانِ.

الفَصْلُ الثّانيُ

في مِلاكِ السَّبقِ في أقسامِه

و هو الأمرُ المشتركُ فيه بينَ المتقدّمِ والمتأخّرِ، الذي فيه التقدّمُ.

ملاكُ السبقِ في السبقِ الزمانيِ هو النسبةُ إلى الزمان، سواءٌ في ذلك نفسُ

چنین است ـ بلکه از جهت جدایی و انفکاک وجود علّت از وجود معلول و ثبوت عدمِ معلول در مرتبهٔ وجود علّت، مانند تقدّم عالم تجرّد بر عالم ماده. در مقابل سبق دهری، لحوق و تأخر دهری قرار می‌گیرد و این قسم را میرداماد﴾ه﴿، بنابر تصویری که از حدوث و قدم دهری ارائه کرده افزوده است که توضیح آن خواهد آمد.

۷ ـ از جملهٔ این اقسام، سبق و تقدم بالرتبة [رتبی] است و این تقدم اعم از آنست که ترتیب به حسب طبع باشد یا به حسب وضع و اعتبار، اولی [ترتیب به حسب طبع] مانند ترتیب اجناس و انواع است چراکه اگر از جنس عالی شروع کنی، بر ما بعد خود [یک جنس پایین‌تر از خود] «سابق» و «مقدم» است، سپس، ما بعد آن هم نسبت به ما بعد خود سابق و مقدم است و همینطور.... و اگر از نوع سافل شروع کنی، تقدم و تأخر بر عکس خواهد شد. دومی [ترتیب به حسب وضع و اعتبار] مانند امام و مأموم است چراکه اگر مبدأ را محراب فرض کنی، امام، سابق بر مأمومینی که ما بعد اویند خواهد بود، همینطور مأمومینی که ما بعد اویند [= صف اول جماعت] بر ما بعد خود [صف بعدی] تقدم دارند و اگر درِ مسجد را مبدأ بگیریم، سبق و لحوق بر عکس خواهد شد. در مقابل سبق و لحوق رتبی، لحوق و تأخر رتبی قرار می‌گیرد.

۸ ـ از جملهٔ این اقسام، «سبق بالشرف» است و این سبقی است که در صفات کمالی وجود دارد، مانند تقدّم عالم بر جاهل و شجاع بر ترسو.

ـ فصل ۲ ـ

ملاک سبق در اقسام آن

ملاک سبق، امر مشترکی میان متقدم و متأخر است که تقدّم، در آن محقق می‌شود.

ملاک سبق در سبق زمانی، نسبت و رابطهٔ با زمان است و در این مورد، خود زمان و امر زمانی [= چیزی که در ظرف زمان محقق می‌شود] یکسان‌اند. ملاک در سبق طبعی،

الزمانِ والأمرُ الزمانى؛ و فى السبقِ بالطبعِ هو النسبةُ إلى الوجودِ، وفى السبقِ بالعليّةِ هو الوجوبُ، و فى السبقِ بالماهيّةِ والتجوهُرِ هو تقرّرُ الماهيّةِ؛ و فى السبقِ بالحقيقةِ هو مطلقُ التحقّقِ، الأعمُّ من الحقيقيِ والمجازيّ؛ و فى السبقِ الدهريِ هو الكَوْنُ بمتنِ الواقعِ؛ وفى السبقِ بالرتبةِ النسبةُ الى مبدءٍ محدودٍ، كالمحرابِ او البابِ فى الرتبةِ الحسيّةِ، و كالجنسِ العالى او النوعِ الأخيرِ فى الرتبةِ العقليّةِ؛ و فى السبقِ بالشرفِ هو الفضلُ و المزيّةُ.

الفصلُ الثالثُ

في القِدَم و الحُدوثِ و أقسامِهما

كانتِ العامّةُ تُطلِقُ اللّفظتَين: «القديمَ» و «الحادثَ» على أمرينِ يشتركانِ فى الانطباقِ على زمانٍ واحدٍ، إذا كان زمانُ وجودِ أحدِهما أكثرَ من زمانِ وجودِ الاخرِ، فكان الأكثرُ زماناً هو القديمَ والأقلُ زماناً هو الحادثَ والحديثَ. وهما وصفانِ إضافيّانِ؛ اى، إنَّ الشىءَ الواحدَ يكونُ حادثاً بالنسبةِ إلى شىءٍ، و قديماً بالنسبةِ إلى آخرَ؛ فكان المُحَصَّلُ من مفهومِ الحدوثِ هو: مسبوقيّةَ الشىءِ بالعدمِ فى زمانٍ، و من مفهومِ القدمِ: عدمَ كونِهِ مسبوقاً بذلك.

ثم عمّمُوا مفهومَيِ اللفظَينِ، بأخذِ العَدمِ مطلقاً يعمُّ العدمَ المقابلَ، و هو العدمُ الزمانيُّ الذى لا يجامعُ الوجودَ، والعدمَ المُجامِعَ، الذى هو عدمُ الشىءِ فى حدِّ ذاتِهِ المُجامعُ لوجودِهِ بعدَ استنادِهِ الى العلّةِ.

فكان مفهومُ الحدوثِ: مسبوقيّةَ الوجودِ بالعدمِ، و مفهومُ القِدَمِ: عدمَ مسبوقيتهِ بالعدمِ. والمعنيانِ من الأعراضِ الذاتيّةِ لمطلقِ الوجودِ، فانّ الموجودَ بما هو

نسبت و رابطهٔ با وجود و در سبق بالعلیة، وجوب و در سبق ماهوی تشکیل شدن ماهیت و در سبق بالحقیقة، مطلق تحقق، اعم از حقیقی و مجازی و در سبق دهری، بودن در متن واقع و در سبق رتبی، رابطه و نسبت با یک مبدأ معیّن است، مانند «محراب» یا «در» در مرتبهٔ [امور] حسّی و مانند جنس عالی یا نوع سافل در مرتبهٔ [امور] عقلی و ملاک در سبق بالشرف برتری و مزیّت است.

ـ فصل ۳ ـ

قدم و حدوث و اقسام آندو

عرف مردم، دو لفظ «حادث» و «قدیم» را دربارهٔ دو امری که در انطباق بر زمان واحد اشتراک داشته [زمانشان مشترک بوده] و زمان وجود یکی بیش از زمان دیگری است بکار می‌برده است لذا [در نظر آنان] آنکه زمانش بیشتر است «قدیم» و آنکه زمانش کمتر است «حادث» و «حدیث» بوده است. حادث و قدیم، دو وصف نسبی اند یعنی، یک چیز نسبت به یک شیء حادث و نسبت به شیء دیگر، قدیم است. بنابراین، [در نظر عرف]، آنچه از مفهوم حدوث بدست آمده [و فهمیده می‌شود] مسبوق بودن شیء به عدم در یک زمان و آنچه از مفهوم قدم می‌آید، مسبوق نبودن شیء به عدم در یک زمان است. سپس، مفهوم این دو لفظ را با لحاظ کردن عدم بصورت مطلق توسعه دادند به گونه‌ای که عدم، هم شامل عدم مقابل می‌شود که عبارتست از عدم زمانی‌ای که با وجود قابل اجتماع نیست و [هم] شامل عدم مجامع که عبارتست از عدم یک شیء در مرتبهٔ ذات خود که که با وجودی که پس از ارتباط با علت پیدا می‌کند، قابل جمع شدن است. در نتیجه، مفهوم حدوث به «مسبوق بودن وجود به عدم» و مفهوم قدم به «مسبوق نبودن وجود به عدم» تبدیل شد و این دو معنا از عوارض ذاتیِ مطلق وجوداند زیرا موجود، از آنرو که موجود است یا مسبوق به عدم است [سابقه عدم

موجودٌ، إمّا مسبوقٌ بالعدمِ، و امّا ليس بمسبوقٍ به، و عندَ ذلك صحَّ البحثُ عنهما فى الفلسفةِ.

فمن الحدوثِ: الحدوثُ الزمانيُّ، وهوَ مسبوقيّةُ وجودِ الشيءِ بالعدمِ الزمانيّ، كمسبوقيّةِ اليومِ بالعدمِ فى أمس، ومسبوقيّةِ حوادثِ اليومِ بالعدمِ فى أمسِ؛ و يقابلُهُ القدمُ الزمانيُّ، و هو عدمُ مسبوقيّةِ الشيءِ بالعدمِ الزمانى، كمطلقِ الزمانِ الذى لا يتقدّمُهُ زمانٌ و لا زمانيٌّ، و إلا ثَبتَ الزمانُ من حيثُ انتفىٰ، هذا خلفٌ.

و من الحدوثِ: الحدوثُ الذاتيُّ، وهو مسبوقيّةُ وجود الشيءِ بالعدمِ في ذاتِه، كجميعِ الموجوداتِ الممكنةِ، التي لها الوجودُ بعلّةٍ خارجةٍ من ذاتِها، و ليسَ لها في ماهيّتِها و حدِّ ذاتِها إلاّ العدمُ.

فان قلتَ: الماهيّةُ ليس لها فى حدِّ ذاتِها إلاّ الامكانُ، ولازمُهُ تساوي نسبتِها إلى الوجودِ والعدمِ و خلوّ الذاتِ عن الوجودِ والعدمِ جميعاً، دونَ التلبُّسِ بالعدمِ، كما قيلَ.

قلتُ: الماهيّةُ و إن كانتْ في ذاتِها خاليةً عن الوجودِ والعدمِ، مفتقرةً فى تلبُّسِها بأحدِهما إلى مُرجّحٍ؛ لكنَّ عدمَ مرَجّحِ الوجودِ و علّتِه كافٍ في كونِها معدومةً؛ و بعبارةٍ أُخرىٰ: خلوُّها في حدِ ذاتِها عنِ الوجودِ و العدم و سلبُهما عنها إنّما هو بحسبِ الحملِ الأوّليِ وهو لا ينافي اتصافَها بالعدمِ حينئذٍ بحسبِ الحملِ الشائعِ.

و يقابلُ الحدوثَ بهذا المعنىٰ القِدمُ الذاتيُّ، و هو عدمُ مسبوقيةِ الشيءِ بالعدمِ في حدِ ذاتِه؛ و إنّما يكونُ فيما كانتِ الذاتُ عَينَ حقيقةِ الوجودِ الطاردِ للعدمِ بذاتِه،

دارد] و یا مسبوق نیست و در این حال، بحث از حدوث و قدم در فلسفه، صحیح خواهد بود.

از جملهٔ اقسام حدوث، «حدوث زمانی» است و آن عبارتست از آنکه وجود یک شیء، مسبوق به عدم زمانی باشد، مانند مسبوق بودن «امروز» به عدم در «دیروز» و در مقابل آن، «قدم زمانی» قرار می‌گیرد و آن عبارتست از مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی، مانند مطلق زمان که نه زمان بر آن تقدم دارد و نه امر زمان‌مند و گرنه از همان جهت که منتفی می‌شود ثابت می‌شود [یعنی نفی آن توام با اثبات آن خواهد شد] که این خلاف فرض است.

از جمله اقسام حدوث، **حدوث ذاتی** است و آن عبارتست از مسبوق بودن وجود یک شیء به عدمِ در مرتبهٔ ذات خود، مانند تمامی موجودات ممکنی که با علّتی خارج از ذات خود موجود می‌شوند و در ماهیت خود و در مرتبهٔ ذات خود چیزی جز عدم ندارند.

اگر بگویی که ماهیت، در مرتبهٔ ذاتش، چیزی جز امکان ندارد و لازمه امکان، تساوی نسبتِ ماهیت با وجود و عدم و خالی بودن ذات ماهیت از وجود و عدم است نه اینکه چنانکه برخی گفته‌اند ماهیّت در ذات خود متصف به عدم باشد ـ در جواب خواهم گفت که ماهیت، گر چه ذاتاً خالی از وجود و عدم بوده و در اتصاف به یکی از آندو نیازمند یک مرجّح است ولی همین نبودن مرجح برای وجود آن، برای معدوم شدنش کافی است و به دیگر بیان، خالی بودن ماهیت در مرتبهٔ ذات، از وجود و عدم و نفی آندو از ماهیت، تنها به حسب حمل اولی است و این منافاتی با اتصاف ماهیت به عدم در این حال [که از حیث ذات در نظر گرفته شده] به حسب حمل شایع ندارد.

در مقابل حدوث با این معناکه ذکر شد [=حدوث ذاتی] «قدم ذاتی» قرار می‌گیرد و آن عبارتست از اینکه شیء در مرتبه ذات خود، مسبوق به عدم نباشد و این قسم از قدم، تنها در آنجاست که ذات، عینِ حقیقت وجود باشد که عدم را ذاتاً طرد می‌کند که

وهو الوجودُ الواجبيُّ الذي «ماهيّتُهُ إنيّتُهُ».

و مِن الحدوثِ: الحدوثُ الدهريُّ، الذى ذكرهُ السيّدُ المحققُ الداماد(ره)، وهو مسبوقيّةُ وجودِ مرتبةٍ من مراتبِ الوجود بعدمِهِ المتقرّرِ فى مرتبةٍ هى فوقَها فى السلسلةِ الطوليّةِ، و هو عدمٌ غيرُ مجامعٍ، لكنّهُ غيرُ زمانيٍ؛ كمسبوقيةِ عالمِ المادّةِ بعدمِهِ المتقرّرِ فى عالمِ المثالِ، ويقابلُه القِدمُ الدهرىُ، وهو ظاهرٌ.



همان وجود واجبی‌ای است که ماهیت او عین هستی اوست.[۱]

از جملهٔ اقسام حدوث «حدوث دهری» است که میرداماد آنرا بیان کرده است و آن عبارتست از مسبوق بودن وجود مرتبه‌ای از مراتب وجود به عدم همان مرتبه که در مرتبهٔ مافوق آن ـ در یک سلسله طولی ـ محقق است که این عدم، یک عدم غیر مجامع است ولی غیر زمانی است، مانند مسبوق بودن عالم ماده به عدم آن که در عالم مثال [مرتبه مافوق عالم ماده] است. در مقابل حدوث دهری، «قدم دهری»، قرار می‌گیرد که معنای آن روشن است.

۱ـ مقصود از ماهیت در اینجا، «ما به الشیء هو هو» است. ط

المَرحلَةُ العاشِرةُ

في القُـوَّةِ وَالفِعْـلِ

مقدمة

وجودُ الشيءِ فِي الأعيانِ، بحيثُ يترتبُ عليه آثارُهُ المطلوبةُ منهُ، يسمّىٰ «فعلاً» و يقالُ: إنّ وجودَهُ بالفعلِ؛ و إمكانُهُ الذى قبلَ تَحقُّقِهِ يسمّىٰ «قوّةً»، و يقالُ: إنّ وجودَه بالقوّةِ بعدُ؛ و ذلك كالماءِ يُمكنُ أن يتبدَّلَ هواءً فانّهُ مادامَ ماءً ماءٌ بالفعلِ و هواءٌ بالقوّةِ، فاذا تبدَّلَ هواءً صارَ هواءً بالفعلِ و بَطَلَتِ القوّةُ؛ فمِن الوجودِ: ما هو بالفعلِ، و منهُ: ما هوَ بالقوّةِ. و القسمانِ هما المبحوثُ عنهما فى هذهِ المرحلةِ. و فيها ستّةَ عَشَرَ فصلاً.

الفَصْلُ الأوّلُ

كلُّ حادثٍ زمانيٍّ مسبوقٌ بقوّةِ الوجودِ

كلُّ حادثٍ زمانيٍّ فانّهُ مسبوقٌ بقوةِ الوجودِ، لأنّهُ قبلَ تحققِ وجودِهِ يجبُ أن يكونَ ممكنَ الوجودِ، يجوزُ أن ....

مرحلهٔ دهم

در قوّه و فعل

مقدّمه

وجود یک شیء در عالم خارج، به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن، بر آن مترتّب شود «فعل» نامیده شده و گفته می‌شود که وجود آن شیء، بالفعل است و امکان آن شیء که در [مرحلهٔ] قبل از تحقّقش وجود دارد، «قوّه» نامیده شده و گفته می‌شود که وجود آن شیء، «بالقوه» است، مانند «آب» که می‌تواند به «بخار» تبدیل شود چراکه آب، مادامی که آب است، آب بالفعل و بخار بالقوه است و زمانیکه به بخار تبدیل شود، بخار بالفعل شده و قوهٔ آن از بین می‌رود. در نتیجه، قسمی از وجود، بالفعل و قسمی از آن بالقوه است و ایندو، اقسامی‌اند که در این مرحله از آنها بحث می‌شود و در آن ۱۶ فصل وجود دارد.

ـ فصل ۱ ـ

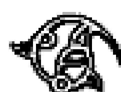
هر حادث زمانی، مسبوق به قوّهٔ وجود است

هر حادث زمانی [پدیدهٔ زمان‌مند]، مسبوق به قوّه و توانایی وجود است، چراکه لازم است قبل از تحقّق وجودش، ممکن الوجود بوده و جایز باشد که به وجود

يتصفَ بالوجودِ كما يجوزُ أن لا يوجدَ، إذ لو كان ممتنعَ الوجودِ استحالَ تحققُهُ؛ كما أنّه لو كانَ واجباً لم يتخلفْ عن الوجودِ، لكنّهُ ربما لم يُوجدْ؛ و إمكانُهُ هذا، غيرُ قُدرةِ الفاعلِ عليهِ، لأنّ إمكانَ وجودِه وصفٌ لهُ بالقياسِ إلى وجودِهِ، لا بالقياسِ إلىٰ شيءٍ آخرَ كالفاعِلِ. و هذا الامكانُ أمرٌ خارجيٌّ، لا معنىً عقليٌّ اعتباريٌ لاحقٌ بماهيّةِ الشيءِ، لأنّهُ يتصفُ بالشدّةِ و الضعفِ، والقُربِ والبُعدِ، فالنطفةُ التى فيها إمكانُ أن يصيرَ إنساناً أقربُ إلى الانسانيّةِ من الغذاءِ الذى يتبدّلُ نطفةً، و الامكانُ فيها أشدُّ منه فيه.

و إذ كانَ هذا الامكانُ أمراً موجوداً فى الخارجِ فليسَ جوهراً قائماً بذاتِهِ، و هو ظاهرٌ؛ بل هو عَرَضٌ قائمٌ بشيءٍ آخرَ؛ فلْنُسمِّهِ «قوّةً»، و لنسمِّ موضوعَه «مادّةً»؛ فاذنْ لكلِ حادثٍ زمانيٍّ مادّةٌ سابقةٌ عليه تحملُ قوّةَ وجودِهِ.

وَ يَجِبُ أن تكونَ المادّةُ غيرَ آبيةٍ عن الفعليّةِ التى تَحمِلُ إمكانَها، فهى فى ذاتِها قوّةُ الفعليّةِ التى فيها إمكانُها، إذ لو كانتْ ذاتَ فعليّةٍ فى نفسِها لأَبَتْ عن قبولِ فعليّةٍ أُخرىٰ، بل هى جوهرٌ فعليّةُ وجودِهِ أنّه قوّةُ الأشياءِ؛ و هى لكونِها جوهراً بالقوّةِ قائمةٌ بفعليّةٍ أُخرىٰ، إذا حدثتِ الفعليّةُ التى فيها قوّتُها، بطلتِ الفعليّةُ الأولىٰ وقامتْ مقامَها الفعليّةُ الحديثةُ؛ كالماءِ إذا صارَ هواءً، بطلتِ الصورةُ المائيّةُ ، التى كانتْ تُقوّمُ المادّةَ الحاملةَ لصورةِ الهواءِ، و قامتِ الصورةُ الهوائيّةُ مقامَها، فَتَقوَّمَتْ بها المادّةُ التى كانتْ تحملُ إمكانَها.



متصف شود چنانکه جایز است موجود نشود زیرا اگر ممتنع الوجود می‌بود وجود یافتن آن ناممکن می‌بود [در حالی که فرض کردیم که پدید آمده و محقق شده است] همانطور که اگر واجب الوجود می‌بود، از وجود جدا نمی‌شد اما [می بینیم که] در پاره‌ای از اوقات نبوده است [پس، واجب الوجود نیست] و امکان این پدیدهٔ زمان‌مند چیزی جدا از قدرت فاعل بر [ایجاد] آنست زیرا امکان وجود شیء حادث [= پدیده] وصف آن شیء در سنجش با وجود خودش است نه در مقایسه با چیزی دیگر، مانند فاعل و این امکان [= امکان استعدادی] امری خارجی است نه یک معنای عقلیِ اعتباری که به ماهیت شیء مرتبط شود، چراکه [اوصافی خارجی داشته و] متّصف به شدّت و ضعف و نزدیکی و دوری می‌شود، بنابراین، نطفه‌ای که امکان انسان شدن دارد، از غذایی که به نطفه تبدیل می‌گردد به انسان بودن نزدیک‌تر است و امکان در آن، شدیدتر از امکان در غذاست و حال که این امکان، یک امر موجود در خارج است، بنابراین، یک جوهر قائم به ذات نیست ـ و این مطلب روشن است ـ بلکه یک امر عرضی قائم به شیء دیگر است، لذا می‌باید آنرا «قوّه» و موضوع آنرا «مادّه» بنامیم، بنابراین، هر حادث زمانی، مادّه‌ای دارد که سابق و مقدم بر آن بوده و قوّه و توانایی وجود آنرا حمل می‌کند و لازم است که ماده، مانع از فعلیّتی که حامل امکان آنست، نباشد، لذا ماده، ذاتاً، توان و قوّه همانِ فعلیّتی است که امکانش در آن وجود دارد زیرا اگر ذاتاً فعلیت داشته باشد مانع از قبول فعلیّتی دیگر خواهد شد، بلکه ماده، جوهری است که فعلیّت وجود آن همین است که توان و قوّه اشیاست. و ماده، از آنجا که بالقوه جوهر است، وابسته به فعلیّتی دیگر است و اگر فعلیّتی که قوّه آن در ماده وجود دارد محقق شود، فعلیّت اوّل آن باطل می‌شود و بجای آن، فعلیّت جدید می‌نشیند، همانند آب که وقتی به بخار تبدیل شود، «صورت آب»ای ـ که مادهٔ حاملِ صورتِ بخار بدان وابسته است ـ باطل شده و از بین می‌رود و صورت بخاری بجای آن می‌نشیند، لذا ماده‌ای که حامل امکان صورت بخاری است بسبب صورت بخاری محقق می‌شود و

و مادّةُ الفعليّةِ الجديدةِ الحادثةِ و الفعليّةِ السابقةِ الزائلةِ واحدةٌ، و إلاّ كانتْ حادثةً بحدوثِ الفعليّةِ الحادثةِ، فاستلزمتْ إمكاناً آخرَ و مادّةً أُخرىٰ، و هكذا، فكانت لحادثٍ واحدٍ موادٌّ و إمكاناتٌ غيرُ متناهيةٍ، و هو محالٌ؛ و نظيرُ الاشكالِ لازمٌ فيما لو فُرِضَ للمادّةِ حدوثٌ زمانيٌّ.

و قد تبيّنَ بما مرَّ أيضاً أوّلاً: أنّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ فلهُ مادّةٌ تحملُ قوّةَ وجودِهِ.

و ثانياً: أنَّ مادّةَ الحوادثِ الزمانيّةِ واحدةٌ مشتركةٌ بينَها.

و ثالثاً: أنّ النسبةَ بينَ المادّةِ و قوّةِ الشيءِ التي تحملُها نسبةُ الجسمِ الطبيعيِ و الجسمِ التعليميِّ؛ فقوّةُ الشيءِ الخاصِ تعيّنُ قوّةَ المادّةِ المبهمةِ، كما أنّ الجسمَ التعليميَ تعيّنُ الامتداداتِ الثلاثَ المبهمةَ في الجسمِ الطبيعيِّ.

و رابعاً: أنّ وجودَ الحوادثِ الزمانيّةِ لا ينفكُّ عن تغيُّرٍ في صورِها إن كانتْ جواهرَ، او في أحوالِها إن كانتْ أعراضاً.

و خامساً: أنّ القوةَ تَقُومُ دائماً بفعليةٍ، و المادّةَ تَقُومُ دائماً بصورةٍ تحفظُها؛ فاذا حدثتْ صورةٌ بعد صورةٍ ، قامتِ الصورةُ الحديثةُ مقامَ القديمةِ، و قَوَّمَتِ المادّةَ.

و سادساً: يتبيّنُ بما تقدّمَ: أن القوّةَ تتقدّمُ على الفعلِ الخاصِ تقدّماً زمانيّاً، و أن مطلقَ الفعلِ يتقدّمُ على القوّةِ بجميعِ أنحاءِ التقدّمِ، مِنْ عِلّيٍّ، و طَبْعيٍّ، و زمانيٍّ، و غيرِها.



مادهٔ فعلیّت جدید که پدید آمده و فعلیّت قبلی که از بین رفته است یکی است وگرنه ماده همزمان با به وجود آمدن فعلیّت جدید، پدید خواهد آمد و در نتیجه مستلزم امکانی دیگر [= امکان استعدادی] و ماده‌ای دیگر می‌باشد و همینطور [این سلسله ادامه می‌یابد] در نتیجه، برای یک پدیدهٔ واحد، مواد و امکاناتی نامتناهی وجود خواهد داشت و این امری محال است. نظیر این اشکال، در آنجاکه برای ماده، حدوث زمانی فرض شود هم وجود خواهد داشت. با مطالبی که بیان شد روشن شده است که:

۱ ـ هر حادث زمانی [=پدیده زمانمند]، ماده‌ای دارد که حاصل قوهٔ وجود آن می‌باشد.

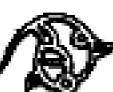
۲ ـ مادهٔ حادث‌های زمانی یکی است و میان آنها مشترک است.

۳ ـ رابطهٔ میان ماده و قوهٔ شیء ـ که ماده حامل آنست ـ همانند رابطهٔ جسم طبیعی و جسم تعلیمی است لذا همانگونه که جسم تعلیمی به امتداد در جهات سه گانه که در جسم طبیعی مبهم است، تعیّن می‌بخشد [و آنرا از حال ابهام و نامشخص بودن بیرون می‌آورد] قوهٔ یک شیء خاص هم به ماده که مبهم است تعیّن می‌بخشد.

۴ ـ وجود حادث‌های زمانی هیچگاه از تغییر در صورت آنها ـ اگر جوهر باشند ـ و یا تغییر در حالات آنها ـ اگر عَرَض باشند ـ جدا نیست.

۵ ـ قوه، همواره به یک فعلیّت وابسته است و ماده هم همیشه وابسته به صورتی است که حافظ آنست، بنابراین، زمانی که صورتی پس از صورت [قبلی] پدید آید، صورت جدید بجای صورت قدیمی می‌نشیند و به ماده قوام می‌بخشد.

۶ ـ از آنچه گذشت روشن می‌شود که قوّه بر یک فعلیّت خاص، تقدم زمانی دارد ولی مطلق فعلیّت با تمامی اقسام تقدم ـ تقدم علّی، طبعی، زمانی و غیره ـ بر قوّه مقدم است.



الفصلُ الثانیُ

فی تقسیم التغیُّرِ

قد عرفتَ، أنَّ من لوازمِ خروجِ الشیءِ من القوّةِ إلی الفعلِ حصولَ التغیّر، إمّا فی ذاتِه، او فی أحوالِ ذاتِه؛ فاعلمْ: أنّ حصولَ التغیُّرِ إمّا «دفعیٌّ»، و إمّا «تدریجیٌّ»؛ و الثانی: هو الحركةُ، و هی نحوُ وجودٍ تدریجیٍ للشیءِ، ینبغی أن یبحثَ عنها من هذه الجهةِ فی الفلسفةِ الأُولی.

الفصلُ الثالثُ

فی تحدیدِ الحركةِ

قد تبیَّنَ فی الفصلِ السابقِ: أنّ الحركةَ خروجُ الشیءِ من القوّةِ إلی الفعلِ تدریجاً؛ و إن شئتَ فَقُلْ: هی تغیّرُ الشیءِ تدریجاً (و التدریجُ معنیً بدیهیُ التصوّرِ باعانةِ الحسِ علیه)؛ و عَرَّفَها المعلمُ الاولُ بانّها: «كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّةِ من حیثُ إنّه بالقوّةِ»؛ و توضیحُهُ: أنّ حصولَ ما یمكنُ أن یحصلَ للشیءِ كمالٌ له، و الشیءُ الذی یقصدُ بالحركةِ حالاً من الأحوالِ، كالجسمِ مثلاً، یقصدُ مكاناً لیتمكنَ فیهِ، فیسلكُ إلیهِ، كانَ كلٌّ من السلوكِ و التمكّنِ فی المكانِ الذی یسلكُ إلیه كمالاً لذلك الجسمِ؛ غیرَ أنَّ ....

ـ فصل ۲ ـ

تقسیم تغیّر

دانستی که از لوازم خروج یک شیء از قوّه به فعلیت، حاصل شدن تغیّر در ذات یا حالات آنست، [اکنون] بدان که حاصل شدن تغیّر یا دفعی است و یا تدریجی و دومی «حرکت» است و آن، گونه‌ای وجود تدریجی برای شیء است که شایسته است از این جهت، در فلسفهٔ اولی از آن بحث شود.[1]

ـ فصل ۳ ـ

تعریف حرکت

در فصل گذشته روشن شد که حرکت، خروج تدریجی شیء از قوّه به فعلیّت است و اگر خواستی [چنین] بگو که: حرکت، تغییر تدریجی شیء است (و «تدریج»، امری است که تصور آن با کمک حواس بدیهی است) و معلم اول[2] [= ارسطو]، آنرا چنین تعریف کرده است: «حرکت، کمال اول است برای آنچه که بالقوه می‌باشد از آن جهت که بالقوه است»، و توضیح آن اینست که حاصل شدن آنچه که ممکن است برای شیء حاصل شود، کمال آن شیء است و شیء‌ای که با حرکت خود حالت [خاصّی] از حالات را قصد می‌کند ـ مثل یک جسم ـ این شیء مکانی را می‌طلبد تا در آن استقرار یابد، لذاست که بسوی آن حرکت می‌کند و [در اینجا] هر دوی «سلوک» [رفتن] و استقرار در مکانی که بسوی آن حرکت می‌کند کمال آن جسم‌اند امّا [در این میان]

---

۱. امّا از آن جهت که از عوارض جسم است، در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. در بارهٔ ارسطو نگاه کنید به: ۱ـ تاریخ فلسفه نوشتهٔ فردریک کاپلستون، ج ۱، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات سروش، و ۲ـ ارسطوی فیلسوف، نوشتهٔ ج. ۱. اکریل، ترجمهٔ اسماعیل آزادی، انتشارات حکمت، و ۳ـ ارسطو، نوشتهٔ مارتا نوسباوم، ترجمهٔ عزت‌اله فولادوند، انتشارات طرح نو.

السلوكَ كمالٌ أوّلٌ، لتقدُّمِهِ، و التمكُّنُ كمالٌ ثانٍ؛ فاذا شَرَعَ فی السلوكِ فقد تحققَ له كمالٌ، لكن لا مطلقاً، بل من حيثُ إنّه بعدُ بالقوّةِ بالنسبةِ إلى كمالِهِ الثانی، و هو التمكّنُ فی المكانِ الذی يريدُه؛ فالحركةُ كمالٌ أوّلٌ لما هو بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الكمالينِ، من حيثُ إنّه بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الكمالِ الثانی.

و قد تبيَّنَ بذلك: أنّ الحركةَ تتوقفُ فی تحققِها على أمورٍ ستّةٍ: المبدأُ الذی منه الحركةُ؛ و المُنتهىٰ الّذی إليه الحركةُ؛ و الموضوعُ الذی له الحركةُ، و هو المتحركُ؛ و الفاعلُ الذی يُوجِدُ الحركةَ، و هو المحرِّكُ؛ و المسافةُ التی فيها الحركةُ؛ و الزمانُ الذی ينطبقُ عليه الحركةُ نوعاً من الانطباقِ؛ و سيجیءُ توضيحُ ذلك.

الفَصْلُ الرّابِعُ

فی انْقِسام الحَرَكةِ إلىٰ تَوَسُّطيّةٍ وقَطعيّةٍ

تعتبرُ الحركةُ بمعنيينِ: أحدِهما: كونُ الجسمِ بينَ المبدأِ و المنتهی، بحيثُ كلُ حدٍ فُرِضَ فی الوسطِ فهو ليسَ قبلَه ولا بعدَه فيه؛ و هو حالةٌ بسيطةٌ ثابتةٌ لا انقسامَ فيها، و تسمّى «الحركةَ التوسّطيّةَ».

و ثانيهما: الحالةُ المذكورةُ، من حيثُ لها نسبةٌ إلى حدودِ المسافةِ، من حدٍّ تَرَكَها و من حدٍّ لم يبلُغْها؛ ای، إلى قوّةٍ تبدّلتْ فعلاً، و إلى قوّةٍ باقيةٍ

سلوک، کمال اول آنست چرا که بر استقرار تقدم دارد و استقرار، کمال دوم آنست لذا زمانی که سلوک و رفتن را آغاز کند، کمالی برای او محقق شده است اما نه کمال مطلق بلکه از آن جهت کمال است که آن شیء پس از آغاز به حرکت، [هنوز] نسبت به کمال دومش بالقوه است که همان استقرار در مکانی است که طالب آنست. در نتیجه، حرکت، کمال اول است برای چیزی که نسبت به هر دو کمال، بالقوه است. [و این کمال أول بودن] از آنروست که نسبت به کمال دوم بالقوه می‌باشد.

با مطالبی که بیان شد، روشن شده است که حرکت، در پیدایش خود به امور ششگانه‌ای وابسته است: ۱ ـ مبدأی که حرکت از آن آغاز می‌شود. ۲ ـ منتها [مقصد]یی که حرکت بدان منتهی می‌شود. ۳ ـ موضوعی که حرکت برای آنست که همان شیء متحرک است. ۴ ـ فاعلی که حرکت را ایجاد می‌کند که همان محرّک است. ۵ ـ مسافتی که حرکت در بستر آن محقق می‌شود. ۶ ـ زمانی که حرکت به گونه‌ای بر آن منطبق می‌شود و توضیح آن خواهد آمد.

ـ فصل ۴ ـ

تقسیم حرکت به «توسطیّه» و «قطعیّه»

حرکت، به دو معنا در نظر گرفته می‌شود: اول: بودن جسم میان مبدأ و مقصد، به گونه‌ای که هر نقطه‌ای که در این بین فرض شود، آن جسم، قبل از [رسیدن به] آن و بعد از [رسیدن به] آن، در آن نقطه نیست و این [گونه از] حرکت، حالتی بسیط و ثابت است که هیچ گونه تقسیمی در آن وجود ندارد و حرکت «توسطیّه» نام دارد. دوم: همان حالت که ذکر شد، از جهت ارتباط و نسبتی که با نقاط مسافت دارد [و آن عبارتست از] نقطه‌ای که آنرا ترک کرده و نقطه‌ای که هنوز نرسیده است یعنی [نسبتی دارد] با قوه‌ای که به فعلیّت تبدیل شده و نیز با قوه‌ای که بر حال خود

على حالِها بعدُ يريدُ المتحركُ أن يبدّلَها فعلاً؛ و لازِمُهُ الانـقسامُ إلى الأجـزاءِ و الانصرامُ و التقضّى تدريجاً، كما أنّه خروجٌ من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً؛ و تسمّى «الحركةَ القطعيّةَ». و المعنيانِ جميعاً موجودانِ فى الخـارجِ، لانـطباقِهما عـليه بجميعِ خصوصيّاتِهما.

و أمّا الصورةُ التى يأخذُها الخيالُ من الحركةِ، بأخذِ الحدِّ بعدَ الحدِّ من الحركةِ و جمعِها فيه صورةً متصلةً مجتمعةً منقسمةً إلى الاجزاءِ، فهى ذهنيّةٌ لا وجودَ لها فى الخارجِ، لعدمِ جوازِ اجتماعِ الأجزاءِ فى الحركةِ، و إلّا كانَ ثَباتاً لا تغيُّراً.

و قد تبيَّنَ بذلك: أنّ الحركةَ ـ و نَعني بها القطعيّةَ ـ نحوُ وجودٍ سيّالٍ، منقسمٍ إلى اجزاءٍ، تمتزجُ فيه القوّةُ و الفعلُ، بحيثُ يكونُ كلُّ جزءٍ مفروضٍ فيه فعلاً لما قبلَه من الأجزاءِ و قوّةً لما بعدَه، و ينتهى من الجانبينِ إلى قوّةٍ لا فعلَ معها و إلى فعلٍ لا قوّةَ معه.

الفصلُ الخامِسُ

في مَبدأ الحَرَكةِ و مُنتَهاها

قد عرفتَ: أنّ فى الحركةِ انقساماً لذاتِها؛ فاعلمْ أنَّ هذا الانقسامَ لا يقفُ على حدٍّ نظيرُ الانقسامِ الذى فى الكميّاتِ المتصلةِ القارّةِ، من الخطِ و السطحِ و الجسمِ، إذ لو وَقَفَ على حدٍّ كانَ «جزءاً لا يتجزّأُ»، و قد تقدَّمَ بطلانُه.

و أيضا: هو انقسامٌ بالقوّةِ لا بالفعلِ، إذ لو كانَ بالفعلِ ....



باقی مانده و شیء متحرک می‌خواهد آنرا به فعلیت تبدیل کند. لازمهٔ این نوع از حرکت، تقسیم شدن به اجزا و سپری شدن و گذر تدریجی است، همانگونه که این نوع از حرکت، خروج تدریجی از قوّه به فعل است و «حرکت قطعیّه» نامیده می‌شود و این دو معنا هر دو در خارج موجوداند زیرا با تمام خصوصیاتشان بر خارج منطبق می‌شوند.

اما تصویری که [قوهٔ] خیال از حرکت می‌گیرد به اینصورت که نقاط متعدد [موجود در حرکت] را از آن گرفته و آنها را به شکل متصل، همراه با هم و قابل تقسیم به اجزا در خود فراهم می‌آورد، یک تصویر ذهنی [صرف] است که به هیچ وجه در خارج موجود نیست، زیرا اجتماع اجزا [ی موجود در حرکت] ممکن نیست و گر نه ثبات خواهیم داشت نه حرکت. با آنچه بیان شد روشن می‌شود که حرکت ـ مقصودمان حرکت قطعیّه است ـ گونه‌ای وجود سیّال و تقسیم شونده به اجزای مختلف است که قوّه و فعلیت در آن با هم درآمیخته‌اند، بطوریکه هر جزء مفروض در آن، فعلیت اجزای قبلی و قوّهٔ اجزای بعدی خود است و از دو طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیّتی با آن وجود ندارد و فعلیتی که هیچ قوه‌ای با آن نیست منتهی می‌شود.

ـ فصل ۵ ـ

مبدأ و مقصد حرکت

دانستی که حرکت، ذاتاً تقسیم‌پذیر است [اکنون] باید بدانی که این تقسیم شدن در هیچ نقطه و حدّی متوقف نمی‌شود، مانند تقسیمی که در کم‌های متصلِ قارّ یعنی خط، سطح و جسم وجود دارد، زیرا اگر تقسیم در نقطه‌ای متوقف شود، آن نقطه جزء تجزیه‌ناپذیر خواهد بود و بطلان آن [در مباحث قبلی] گذشت.

همچنین، این یک تقسیم بالقوه است نه بالفعل، زیرا اگر بالفعل باشد حرکت از بین

بطلتِ الحركةُ، لانتهاءِ القسمةِ إلى أجزاءٍ دفعيّةِ الوقوعِ.

و بذلك يتبيّنُ: إنّه لا مبدأَ للحركةِ و لا مُنتهىً لها، بمعنى الجزء الأوّلِ الذى لا ينقسمُ من جهةِ الحركةِ و الجزءِ الأخَرِ الّذى كذلك، لِما عرفتَ آنفاً؛ أنّ الجزءَ بهذا المعنىٰ دفعيُّ الوقوعِ غيرُ تدريجيِّه، فلا ينطبقُ عليه حدُّ الحركةِ لأنّها تدريجيّةُ الذاتِ.

و أمّا ما تقدَّمَ: أنّ الحركةَ تنتهى من الجانبينِ إلى قوّةٍ لا فعلَ معها و فعلٍ لا قوّةَ معه، فهو تحديدٌ لها بالخارجِ من ذاتِها.



الفصلُ السّادِسُ

في مَوضُوعِ الحَرَكةِ و هو المُتحرِّكُ الّذى يَتلبَّسُ بِها

قد عرفتَ: أنّ الحركةَ: خروجُ الشىءِ من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً، و أنّ هذه القوّةَ يجبُ أن تكونَ محمولةً فى أمرٍ جوهريٍ قائمةً به، و هذا الذى بالقوّةِ كمالٌ بالقوّةِ للمادّةِ متحدٌ معها؛ فاذا تبدّلتِ القوّةُ فعلاً، كان الفعلُ متحداً مع المادّةِ مكانَ القوّةِ؛ فمادّةُ الماءِ مثلاً هواءٌ بالقوّةِ، و كذا الجسمُ الحامضُ حلوٌ بالقوّةِ؛ فاذا تبدلتِ الماءُ هواءاً، و الحموضةُ حلاوةً، كانتِ المادّةُ التى فى الماءِ هى المتلبسةُ بالهوائيّةِ، و الجسمُ الحامضُ هو المتلبّسُ بالحلاوةِ؛ ففى كلِّ حركةٍ موضوعٌ، ....

می‌رود چرا که حرکت منتهی به اجزایی دفعی الوقوع می‌شود.[1] با این سخن روشن می‌شود که حرکت، مبدأ و مقصد ندارد به این معنا که جزء اولی که از جهت حرکت تقسیم‌ناپذیر است و جزء آخری که اینگونه است [از جهت حرکت تقسیم‌ناپذیر است] داشته باشد، بخاطر آنچه اکنون [=در سطری قبلی] دانستی [و آن] اینکه جزء با این معنا، دفعی الوقوع و غیر تدریجی است و در نتیجه، تعریف حرکت بر آن صدق نمی‌کند زیرا حرکت، ذاتاً تدریجی است. امّا مطلبی که گذشت ـ [و آن] اینکه حرکت از دو طرف به قوه‌ای که فعلیّتی با آن نیست و فعلیتی که قوه‌ای با آن نیست منتهی می‌شود ـ [با سخن فعلی ما سازگار است زیرا] این مطلب، تعریف حرکت با امری خارج از ذات آنست.[2]



ـ فصل ۶ ـ

موضوع حرکت و آن [شیء] متحرکی است که به حرکت متصف می‌شود.

دانستی که حرکت، خروج تدریجی شیء از قوّه به فعلیت است و اینکه لازم است این قوه، در یک امر جوهری که قوّه وابسته بدانست حمل شود و این شیء که بالقوه است، کمال بالقوه برای ماده بوده و با آن متحد است و زمانی که قوّه به فعلیّت تبدیل شود، فعلیت بجای قوّه با ماده متحد خواهد شد، لذا مادهٔ آب به عنوان مثال، بالقوه بخار است و نیز جسم ترش مزه، بالقوه شیرین است، در نتیجه، زمانی که آب به بخار و ترشی به شیرینی تبدیل شود، همان ماده موجود در آب به هوا متصف می‌شود و همان جسم ترش است که متصف به شیرینی است. پس در هر حرکتی، موضوعی وجود

---

۱. یعنی اجزایی که طول ندارند وگرنه تقسیم‌پذیر می‌بودند، در نتیجه، از مجموع اجزای دفعی، حرکت که تدریجی است حاصل نمی‌شود.ط

۲. زیرا قوّه و فعل سیّال نیستند و لذا خارج از ذات حرکت که ذاتاً سیّال است می‌باشند.ط

تنعتُهُ الحركةُ و تَجرى عَليه.

و يجبُ أن يكونَ موضوعُ الحركةِ أمراً ثابتاً، تجرى و تتجدَّدُ عليه الحركةُ، و إلاّ كانَ ما بالقوّةِ غيرَ ما يَخرُجُ إلى الفعلِ، فلم تتحققِ الحركةُ التى هى خروجُ الشىءِ من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً.

و يجبُ أن لا يكونَ موضوعُ الحركةِ أمراً بالفعلِ من كلِّ جهةٍ، كالعقلِ المجردِ، إذ لا حركةَ إلاّ مع قوّةٍ مّا، فما لا قوّةَ فيه فلا حركةَ له؛ و لا أن يكونَ بالقوّةِ من جميعِ الجهاتِ، إذ لا وجودَ لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوّةِ من جهةٍ و بالفعلِ من جهةٍ، كالمادّةِ الأولىٰ التى لها قوّةُ الأشياءِ، و فعليّةُ أنّها بالقوّةِ؛ و كالجسمِ الذى هو مادّةٌ ثانيةٌ، لها قوّةُ الصورِ النوعيّةِ و الأعراضِ المختلفةِ و فعليّةُ الجسميّةِ و بعضِ الصورِ النوعيّةِ.

الفَصْلُ السّابِعُ

في فاعِلِ الحَركةِ و هو المُحرِّكُ

يجبُ أن يكونَ المُحرِّكُ غيرَ المتحركِ، إذ لو كانَ المتحركُ هو الّذى يوجِدُ الحركةَ فى نفسِهِ، لزِمَ أن يكونَ شىءٌ واحدٌ فاعلاً و قابلاً من جهةٍ واحدةٍ؛ و هو محالٌ ، فانّ حيثيّةَ «الفعلِ» هى حيثيّةُ «الوجدانِ» و حيثيّةُ «القبولِ» هى حيثيّةُ «الفقدانِ»؛ و لا معنىً لكونِ شىءٍ واحدٍ واجداً وفاقداً من جهةٍ واحدةٍ.

و أيضاً: المتحركُ هو بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الفعلِ الذى يَحصلُ له بالحركةِ و فاقدٌ له، و ما هو بالقوّةِ لا يفيدُ فعلاً.



دارد که حرکت آنرا توصیف کرده، و بر آن جاری می‌شود و لازم است که موضوع حرکت، امر ثابتی باشد که حرکت بر آن جاری می‌شود و تدریجاً پدید می‌آید و گر نه آنچه بالقوه است با آنچه رو به فعلیت آورده مغایر خواهد بود و لذا حرکتی که خروج تدریجی از قوّه به فعلیّت است محقق نخواهد شد. و لازم است که موضوع حرکت امری نباشد که از هر جهت بالفعل است، همانند عقل مجرد، چرا که حرکت، بدون وجود قوّه محقق نخواهد شد لذا آنچه که هیچ قوه‌ای در آن نیست هیچ گونه حرکتی برایش وجود نخواهد داشت و [نیز] لازم است که [موضوع حرکت] از تمام جهات بالقوه نباشد زیرا چنین چیزی، وجود پیدا نمی‌کند بلکه می‌باید امری باشد که از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل است، مانند مادهٔ اولیه که قوهٔ اشیا را دارد و فعلیتش همانست که بالقوه است و مانند جسم که مادهٔ دوم است و قوهٔ صورتهای نوعیه و اعراض گوناگون و فعلیّت جسم بودن و فعلیت برخی از صورتهای نوعیه را داراست.

ـ فصل ۷ ـ

فاعل حرکت که همان محرِّک است.

لازم است که محرِّک غیر از متحرک باشد، زیرا اگر متحرک همان چیزی باشد که حرکت را در خود ایجاد کرده لازم می‌آید که یک شیء واحد، از یک جهت واحد، هم فاعل و هم قابل باشد و این محال است زیرا حیثیّت فعل، حیثیت «وجدان» [= دارا بودن] و حیثیت قبول، حیثیت «فقدان» [=نداشتن] است و معنا ندارد که شیء واحد از جهت واحد، هم واجد باشد و هم فاقد.

و همچنین، متحرک نسبت به فعلیّتی که بسبب حرکت برایش بدست می‌آید بالقوه است و فاقد آن است و آنچه بالقوه است نمی‌تواند مفید فعلیّت باشد. و لازم است که

وَ يجبُ أن يكونَ الفاعلُ القريبُ للحركةِ أمراً متغيراً متجددَ الذاتِ؛ إذ لو كانَ أمراً ثابتَ الذاتِ من غيرِ تغيُّرٍ و سيلانٍ، كانَ الصادرُ منه أمراً ثابتاً في نفسِهِ، فلم يتغيَّرْ جزءٌ من الحركةِ إلى غيرِهِ من الأجزاءِ، لثباتِ علّتِهِ من غيرِ تغيّرٍ في حالِها، فلم تكنِ الحركةُ حركةً، هذا خلفٌ.

الفَصْلُ الثّامِنُ

في ارْتباطِ المتغيّرِ بالثّابِتِ

ربما قيل: إنّ وجوبَ استنادِ المتغيّرِ المتجدّدِ إلى علّةٍ متغيّرةٍ متجدّدةٍ مثلِه، يوجبُ استنادَ علّتِهِ المتغيّرةِ المتجددةِ أيضاً إلى مثلِها في التغيرِ و التجددِ، و هلمّ جراً، و يستلزمُ ذلك: إمّا التسلسلَ، أو الدورَ، أو التغيُّرَ في المبدأِ الاول، تعالى عن ذلك.

و أجيبَ: بأنّ التجدّدَ و التغيّرَ ينتهي إلى جوهرٍ متحركٍ بجوهرِه، فيكونُ التجدّدُ ذاتياً له، فيصحُ استنادُه إلى علّةٍ ثابتةٍ توجدُ ذاتَه، لأنّ ايجادَ ذاتِهِ عينُ إيجادِ تجدُّدِه.

الفَصْلُ التّاسِعُ

في المَسافَةِ الّتي يَقطَعها المتحرّكُ بالحَرَكَةِ

مسافةُ الحركةِ هي: «الوجودُ المتصلُ السيّالُ الذي يجري على الموضوعِ المتحركِ» و تُنتزعُ منه لا محالةَ مقولةٌ من المقولاتِ، لكن لا من حيثُ إنّه متصلٌ واحدٌ متغيرٌ، فانّ لازمَه وقوعُ التشكيكِ في الماهيّةِ، ....



فاعلِ قریبِ حرکت، امری متغیّر بوده و ذاتش غیر ثابت و سیال باشد زیرا اگر امری با ذات ثابت و بدونِ تغیّر و سیلان باشد، آنچه از آن صادر می‌شود، امری ذاتاً ثابت خواهد بود، لذا از حرکت به غیر خود یعنی اجزای دیگر تغییر نمی‌یابد [نمی‌رسد] به دلیل ثابت بودنِ علتش، بدونِ آنکه تغیّری در حالش حاصل شده باشد، لذا چنین حرکتی، [در واقع] حرکت نخواهد بود و این خلاف فرض است.

ـ فصل ۸ ـ

ارتباط متغیر با ثابت

گاهی [چنین] گفته شده است که لزوم استناد داشتنِ امر متغیّر و سیّال به یک علّت متغیّر و سیّالِ همچونِ خود، موجب می‌شود که علتش هم که متغیّر و سیال است، به علّتی مانند خود در تغیّر و سیلان داشتنِ استناد داشته باشد و این سلسله را همینطور ادامه بده و این مستلزم تسلسل یا دور یا تغیّر مبدأ اولِ هستی است [در حالیکه] او از این امر برتر [و پیراسته و منزّه] است. و [به این صورت] جواب داده شده که سیلان و تغیّر، به جوهری که ذاتاً متحرک است منتهی می‌شود، لذا سیلان، ذاتی اوست پس، مستند بودن آن به علّت ثابتی که ذات آنرا محقق می‌کند صحیح است زیرا ایجاد کردن ذات آن، عین ایجاد سیلان آنست.

ـ فصل ۹ ـ

مسافتی که متحرک با حرکت آن را می‌پیماید

مسافت حرکت، وجود متصلِ سیالی است که بر موضوع متحرک جاری می‌شود و ناگزیر، مقوله‌ای از مقولات از آن انتزاع می‌شود اما نه از آن جهت که متصل، واحد و

و هو محالٌ؛ بل من حيثُ إنّه منقسمٌ إلى أقسامِ آنيّةِ الوجودِ، كلُّ قسمٍ منه نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مباينٌ لغيره؛ كنموِّ الجسمِ مثلاً، فإنّه حركةٌ منه في الكمِ، يَرِدُ عليه في كلِّ آنٍ من آناتِ الحركةِ نوعٌ من أنواعِ الكمِ المتصلِ مباينٌ للنوعِ الذي وردَ عليه في الآنِ السابقِ و النوعِ الذي سَيَرِدُ عليه في اللاحقِ.

فمعنى حركةِ الشيءِ في المقولةِ: أن يردَ على الموضوعِ في كلِّ آنٍ نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مباينٌ للنوعِ الذي يَرِدُ عليه في آنٍ غيرِه.

الفَصْلُ العاشِرُ

فِي المَقولاتِ الّتي تَقعُ فيها الحَرَكةُ

المشهورُ بينَ قدماءِ الفلاسفةِ: أنّ المقولاتِ التي تقعُ فيها الحركةُ أربعُ مقولاتٍ: الأينُ، و الكيفُ، و الكمُّ، و الوضعُ.

أمّا الأين: فوقوعُ الحركةِ فيه ظاهرٌ، كالحركاتِ المكانيّةِ التي في الاجسامِ؛ لكن في كونِ الأينِ مقولةً برأسِها كلامٌ، و إن كان مشهوراً بينَهم؛ بل الأينُ ضربٌ من الوضعِ، و عليه فالحركةُ الأينيّةُ ضربٌ من الحركةِ الوضعيّةِ.

و أمّا الكيفُ: فوقوعُ الحركةِ فيه، و خاصّةً في الكيفيّاتِ غيرِ الفعليّةِ، كالكيفيّاتِ المختصّةِ بالكميّاتِ، كالاستواءِ و الاعوجاجِ و نحوِهما، ظاهرٌ؛ فانّ الجسمَ المتحركَ في كمّهِ يتحركُ في الكيفيّاتِ القائمةِ بكمّه.

و أمّا الكَمّ: فالحركةُ فيه «تغيُّرُ الجسمِ في كمِه تغيّراً متصلاً بنسبةٍ منتظمةٍ تدريجاً»، كالنموِّ الذي هو زيادةُ الجسمِ في حجمِه زيادةً متصلةً منتظمةً تدريجاً.



متغیّر است زیرا لازمهٔ آن واقع شدن تشکیک در ماهیت است و این محال است بلکه از آن جهت که این وجود، به اقسامی تقسیم می‌شود که وجودشان آنی است و هر قسم از آن، نوعی از انواع مقوله بوده و مباین باغیر خود است، مانند رشد جسم، چراکه با نوعی که در لحظه قبلی بر آن وارد شده و نوعی که در لحظهٔ بعدی بر آن وارد می‌شود، مباینت دارد. در نتیجه، معنای حرکت شیء در یک مقوله اینست که در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله، که با نوعی که در لحظه‌ای دیگر وارد می‌شود مباین است، بر موضوع وارد شود.

ـ فصل ۱۰ ـ

مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود

مشهور در میان فلاسفهٔ متقدم، آنست که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود چهار مقوله است: «أین»، «کیف» ، «کم» و «وضع».

۱ ـ وقوع حرکت در «أین» روشن است، مانند حرکات مکانی در اجسام، اما در اینکه «أین» یک مقولهٔ مستقل است، بحث [و مناقشه] وجود دارد، گر چه مقولهٔ مستقل بودن آن میان فلاسفه شهرت دارد بلکه [به نظر ما] أین، گونه‌ای از مقولهٔ وضع است و بنابراین، حرکت واقع در أین، نوعی از حرکت وضعی است.

۲ ـ وقوع حرکت در کیف و مخصوصاً در کیفیات غیر فعلی مانند کیفیات مختص به کمیات، مثل راست و کج بودن و امثال ایندو، امری روشن و واضح است زیرا جسمی که در کم خود متحرک است، در کیفیات وابسته به کم‌اش هم متحرک می‌باشد.

۳ ـ حرکت در کم، همان تغیّر جسم در کم خود است، یک تغیّر پیوسته که با نسبتی منظّم بصورت تدریجی رخ می‌دهد، مانند رشد که همان افزایش جسم در ناحیه حجم خود است، افزایشی پیوسته، منظم و تدریجی.

و قد أُورد عليه: أن النّموَّ إنّما يتحققُ بانضمامِ أجزاءٍ من خارجٍ إلى أجزاءِ الجسمِ، فالكمُ الكبيرُ اللاحقُ هو الكمُ العارضُ لمجموعِ الأجزاءِ الأصليّةِ و المنضمّةِ، و الكمُ الصغيرُ السابقُ هو الكمُ العارضُ لنفسِ الأجزاءِ الأصليّةِ؛ و الكمّانِ متباينانِ غيرُ متّصلَينِ، لتباينِ موضوعَيهما. فلا حركةَ في كمٍ، بل هو زوالُ كمٍ و حدوثُ آخرَ.

و أُجيبَ عنه: أنّ انضمامَ الضمائمِ لا ريبَ فيه، لكنَّ الطبيعةَ تُبدِّلُ الأجزاءَ المنضمّةَ بعدَ الضمِ إلى صورةِ الأجزاءِ الأصليّةِ، و لا تزالُ تُبدِّلُ؛ و تزيدُ كميّةُ الأجزاءِ الأصليّةِ تدريجاً بانضمامِ الأجزاءِ و تغيُّرِها إلى الأجزاءِ الأصليّةِ، فيزدادُ الكمُ العارضُ للأجزاءِ الأصليّةِ زيادةً متصلةً تدريجيّةً، و هي الحركةُ.

و أمّا الوضعُ: فالحركةُ فيه أيضاً ظاهرٌ، كحركةِ الكرةِ على محورِها، فانّه تتبدَّلُ بها نسبةُ النقاطِ المفروضةِ عليها إلى الخارجِ عنها، و هو تغيّرٌ تدريجيٌ في وضعِها.

قالوا: و لا تقعُ حركةٌ في باقِي المقولاتِ، و هي الفعلُ، و الانفعالُ، و متى، و الاضافةُ، و الجدةُ، و الجوهرُ.

أمّا الفعلُ والانفعالُ: فانّه قد أُخِذَ في مفهومَيْهما التدريجُ، فلا فردَ آنيَّ الوجودِ لهما، و وقوعُ الحركةِ فيهما يقتضِي الانقسامَ إلى أقسامٍ آنيّةِ الوجودِ، و ليسَ لهما ذلك.

و كذا الكلامُ في متىٰ، فانّه: «الهيأةُ الحاصلةُ من نسبةِ الشيء إلى الزمانِ»، فهي تدريجيّةٌ تُنافي وقوعَ الحركةِ فيها، المقتضيةِ للانقسامِ إلى أقسامٍ آنيّةِ الوجود.

و أمّا الاضافةُ: فانّها انتزاعيّةٌ تابعةٌ لطرفَيْها، ....



بر این مثال اشکال وارد شده که رشد در اثر ضمیمه شدن اجزائی از خارج به اجزای جسم حاصل می‌شود لذا کمیّت بزرگ بعدی، همان کمیت عارض بر مجموع اجزای اصلی و اجزای ضمیمه شده است و کمیت کوچک قبلی، همان کمیت عارض بر خود اجزای اصلی است و این دو کمیت، متباین و ناپیوسته‌اند، به دلیل تباین و جدایی موضوع‌هایشان، در نتیجه، هیچ حرکتی در کم وجود ندارد بلکه آن [در واقع] از بین رفتن یک کم و به وجود آمدن یک کم دیگر است. و در جواب از آن گفته شده که در ضمیمه شدنِ ضمیمه‌ها شکی نیست ولی طبیعت [صورت نوعیه] اجزای ضمیمه شده را پس از ضمیمه شدن، به صورت اجزای اصلی تبدیل می‌کند و همواره کمیت اجزای اصلی، با ضمیمه شدن اجزا [ی جدید] و تبدیل آنها به اجزای اصلی، بطور تدریجی تبدیل شده وافزایش می‌یابد لذا کم عارض بر اجزای اصلی، بصورت متصل و تدریجی افزایش می‌یابد و این همان حرکت است.

۴ـ حرکت در مقوله وضع نیز روشن است، مانند حرکت کره بر محور خود، چراکه با این حرکت، نسبت نقاط فرضی کره با خارج از آن تغییر می‌کند و این یک تغیّر تدریجی در وضع کره است.

گفته‌اند که در مابقی مقولات حرکتی رخ نمی‌دهد و آنها عبارتند از مقولهٔ فعل، انفعال، متی، اضافه، جده و جوهر و امّا [عدم وقوع حرکت در مقولهٔ] فعل و انفعال از آنروست که در مفهوم ایندو، تدریجی بودن لِحاظ شده است، لذا فرد و مصداقی که وجودش آنی باشد ندارند در حالیکه وقوع حرکت در آنها سبب انقسامشان به اجزائی که وجودشان آنی است می‌باشد حال آنکه، چنین اجزایی ندارند. در مقولهٔ «متی» هم همین سخن جاری است زیرا متی، هیأت حاصل از نسبت شیء با زمان است و در نتیجه تدریجی بوده و با وقوع حرکت در آن که طالب انقسام به اجزای آنی الوجود است منافات دارد. و امّا [عدم وقوع حرکت در مقوله] اضافه به این دلیل است که اضافه امری انتزاعی و تابع طرفین خود است، لذا در هیچ چیزی از جمله حرکت

فلا تستقلُ بشيءٍ، كالحركةِ؛ و كذا الجدةُ، فانّ التغيّر فيها تابعٌ لتـغيّرِ مـوضوعِها، كتغيّرِ النّعْلِ او القَدَمِ عمّا كانتا عليه.

و أمّا الجوهرُ: فوقوعُ الحركةِ فيه يستلزمُ تحققَ الحركةِ من غيرِ موضوعٍ ثابتٍ، و قد تقدَّمَ: أنّ تحقُّقَ الحركةِ موقوفٌ على موضوعٍ ثابتٍ باقٍ مادامتِ الحركةُ.

الفَصْلُ الحَادي عَشَر

في تَعقيبِ مامَرَّ في الفَصلِ السّابِقِ

ذهبَ صدرُ المتألهينَ (ره) إلى وقوعِ الحركةِ في مقولةِ الجوهرِ؛ و استدلَّ عليه بامورٍ، أوضحُها: أنّ وقوعَ الحركةِ في المقولاتِ الأربع العَرَضيّةِ يقضي بوقوعِها في مقولةِ الجوهرِ، لأنّ الأعراضَ تابعةٌ للجواهرِ، مستندةٌ إليها استنادَ الفـعلِ إلى فاعلِه. فالافعالُ الجسمانيّةُ مستندةٌ إلى الطبائعِ و الصورِ النوعيّةِ، و هي الأسبابُ القريبةُ لها؛ و قد تقدَّمَ: أنّ السببَ القريبَ للحركةِ أمرٌ تدريجيٌ كَمِثلِها؛ فالطبائعُ و الصورُ النوعيّةُ في الأجسامِ المتحركةِ في الكمِ و الكيفِ و الأينِ و الوضعِ متغيّرةٌ سيّالةُ الوجودِ كأعراضِها؛ و لو لا ذلك لم يتحققْ سببٌ لشيءٍ من هذه الحركاتِ.

و اُوردَ عليه: انّا ننقلُ الكلامَ إلى الطبيعةِ المتجددةِ، كيف صدرتْ عن المبدأِ الثابتِ و هي متجددةٌ؟!

و اُجيبَ عنه: بأنّ الحركةَ لمّا كانتْ في جوهرِها، فالتغيُّرُ و التجدُّدُ ذاتيٌ لها، و الذاتيُّ لا يعلَّلُ؛ فالجاعلُ إنّما جعلَ المتجدّدَ، لا أنّه جَعَلَ ....



استقلال ندارد و «جده»، هم همینطور است، زیرا تغیّر در آن، تابع تغیّر در موضوعش می‌باشد، مانند تغیّر کفش یا پا از حالتی که داشته‌اند [به سوی حالتی دیگر].

و أما وقوع حرکت در مقوله جوهر مستلزم محقق شدن حرکت بدون وجود یک موضوع ثابت است در حالیکه [در مباحث قبلی] گذشت که محقق شدن حرکت وابسته است به موضوع ثابتی که مادامی که حرکت هست، باقی [و پا برجا] است.

ـ فصل ۱۱ ـ

ادامهٔ مطلبی که در فصل سابق بیان شد.

صدرالمتألهین﴿ره﴾ به وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر معتقد شده است و [برای اثبات آن] به اموری استدلال کرده که واضح‌ترین آنها اینست که وقوع حرکت در مقولات چهارگانهٔ عرضی حکم می‌کند به اینکه حرکت در مقولهٔ جوهر واقع می‌شود زیرا اعراض تابع جواهر و متکی به آنهایند، همانند اتکای فعل به فاعلش، لذا افعال جسمانی متکی به طبایع و صورتهای نوعی‌اند و این صور نوعیه علّت نزدیک آنهایند، و گذشت که علّت نزدیک حرکت، امری تدریجی همانند خود حرکت است لذا طبایع و صورتهای نوعی در اجسامی که در کم، کیف، أین و وضع متحرک‌اند، متغیّر بوده و وجودشان همانند اعراضشان سیال است و اگر چنین نباشد هیچ یک از این حرکات، علّتی [برای خود] نخواهند داشت. و براین قول [این اشکال] وارد شده که ما بحث خود را متوجه خود طبیعت سیّال می‌کنیم که چگونه در حالی که سیّال است از یک مبدأ ثابت صادر شده [و پدید آمده] است؟ و در جواب از آن گفته شده از آنجاکه حرکت در درون آنست پس تغیّر و سیلان برای آن ذاتی است و امر ذاتی علّت نمی‌خواهد، لذا جاعل [آفرینندهٔ صور نوعی] تنها صورتِ نوعی سیال را آفریده است نه آنکه به صورت نوعی سیال [پس از آفریدن اصل وجودش و در مرحله‌ای دیگر]

المتجدّدَ متجدّداً.

و أُوردَ عليه: أنّا نوجّهُ استنادَ الأعراضِ المتجددةِ إلى الطبيعةِ بهذا الوجهِ بعينِه، من غيرِ حاجةٍ إلى جعلِ الطبيعةِ متجددةً؛ فالتجدّدُ ذاتيٌّ للعرضِ المتجددِ، و الطبيعةُ جَعَلَتِ العرضَ المتجددَ، و لم تجعلِ المتجددَ متجدداً.

و أُجيبُ عنه: بأنّ الأعراضَ مستندةٌ في وجودِها إلى الجوهرِ و تابعةٌ له، فالذاتيّةُ لابدَّ انْ تَتِمَّ في الجَوهر.

و أُوردَ عليه أيضاً: أنّ القومَ صحّحُوا ارتباطَ هذه الأعراضِ المتجددةِ إلى المبدأ الثابتِ، من طبيعةٍ و غيرِها، بنحوٍ آخرَ، و هو: أنّ التغيُّرَ لاحقٌ لها من خارجٍ، كتجدُّدِ مراتبِ قربٍ و بعدٍ من الغايةِ المطلوبةِ في الحركاتِ الطبيعيّةِ؛ و كتجدّدِ أحوالٍ أُخرىٰ فى الحركاتِ القسريّةِ التى على خلافِ الطبيعةِ؛ و كتجدّدِ إراداتٍ جزئيّةٍ منبعثةٍ من النفسِ فى كلِ حدٍ من حدودِ الحركاتِ النفسانيّةِ التى مبدؤُها النفسُ.

و أُجيبَ عنه: بأنّا ننقلُ الكلامَ إلى هذه الأحوالِ و الاراداتِ المتجددةِ، من أينَ تجدَّدتْ؟ فانّها لا مَحالةَ تنتهى فى الحركاتِ الطبيعيّةِ إلى الطبيعةِ؛ و كذا فى القسريّةِ، فانّ القَسرَ ينتهى إلى الطبيعةِ؛ و كذا فى النفسانيّةِ، فانّ الفاعلَ المباشرَ للتحريكِ فيها أيضاً الطبيعةُ، كما سيجئ.

و يمكنُ أن يستدلَّ على الحركةِ في الجوهرِ بما تقدَّم: أنّ وجودَ العرضِ من مراتبِ وجودِ الجوهرِ، من حيثُ كونِ وجودهِ فى نفسِه عينَ وجودِه للجوهر، فتغيُّرُه و تجدُّدُه تغيُّرٌ للجوهرِ و تجدّدٌ له.

و يتفرّعُ على ما تقدّمَ أوّلاً: أنّ الصورَ الطبيعيّةَ المتبدّلةَ صورةً بعدَ صورةٍ على المادّةِ، بالحقيقةِ صورةٌ جوهريّةٌ واحدةٌ سيّالةٌ، تجرى على المادّةِ، و يُنتزعُ من كلِ

سیّالیّت بدهد. [یعنی در یک مرحله و یکباره صورت نوعی سیال را می‌آفریند] و بر آن اشکال وارد شده که ما استناد و اتکّای اعراض سیّال به طبیعت را عیناً به همین صورت توجیه می‌کنیم بدون آنکه نیازی باشد که طبیعت را سیّال قرار دهیم. بنابراین، سیّالیّت، یک امر ذاتی برای عرضِ در حال سیلان است و طبیعت هم [یکباره] عرضِ سیّال را آفریده است نه آنکه سیّال را سیّال کرده باشد و در جواب از آن گفته شده که اعراض در وجود، وابسته به جوهر و تابع آنند و بنابراین، ذاتی بودن سیلان می‌باید در جواهر محقق شود [و نه در اعراض]. همچنین بر این قول [اشکال] وارد شده که فلاسفه، ارتباط این اعراض سیّال با یک مبدأ ثابت ـ طبیعت یا غیر آن ـ را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده‌اند و آن اینکه تغیّر و حرکت [در اعراض] از خارجِ ذات، عارض بر آنها می‌شود، مانند تغییر درجات نزدیکی و بُعد از هدفِ مطلوب در حرکت‌های طبیعی و تغییر حالتهایی دیگر در حرکت‌های قسری‌ای که بر خلاف طبیعت‌اند و مانند تغییر اراده‌های جزئی برخاسته از نفس در هر مرحله از مراحل حرکات نفسانی‌ای که مبدأ آنها نفس است و در جواب از آن گفته شده که ما سخن خود را معطوف به همین احوال و اراده‌های متغیّر می‌کنیم که منشأ تغیّرشان چیست؟ چرا که اینها ناگزیر در حرکات طبیعی به طبیعت منتهی می‌شوند. و در حرکات قسری هم چنین است زیرا قسر به طبیعت منتهی می‌شود و در حرکات نفسانی هم همینگونه است زیرا فاعل بدون واسطه، در ایجاد حرکت در آنها هم طبیعت است، چنانکه خواهد آمد و می‌توان به حرکت در جوهر با مطلبی که در گذشته بیان شد استدلال کرد و آن اینکه وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، از آن حیث که وجود نفسی آن عین وجود [ربطی] آن برای جوهر است لذا تغیر و سیلان آن، همان تغیر و سیلان جوهر است.

بر مطالبی که گذشت این نتایج مترتّب می‌شود:

اول ـ صورتهای متغیر طبیعت که یکی پس از دیگری بر ماده عارض می‌شوند، در حقیقت یک صورت جوهری سیال است که بر ماده جاری شده و از هر مرتبه‌ای از

حدٍ من حدودِها مفهومٌ مغايرٌ لما يُنتزعُ من غيرِه.

هذا في تبدُّلِ الصورِ الطبيعيّةِ بعضِها من بعضٍ؛ و هناك حركةٌ اشتداديّةٌ جوهريّةٌ أُخرىٰ، هي حركةُ المادّةِ الأولىٰ إلى الطبيعيّةِ، ثم النباتيّةِ، ثم الحيوانيّةِ، ثم الانسانيّةِ.

و ثانياً: أنّ الجوهرَ المتحركَ في جوهرِه متحركٌ بجميعِ أعراضِه، لِما سَمِعتَ من حديثِ كونِ وجودِ الأعراضِ من مراتبِ وجودِ الجوهرِ الموضوعِ لها.

و لازمُ ذلك: كونُ حركةِ الجوهرِ في المقولاتِ الأربعِ او الثلاثِ من قبيلِ الحركةِ في الحركةِ؛ و علىٰ هذا يَنبغي أن تُسمّىٰ هذه الحركاتُ الأربعُ او الثلاثُ «حركاتٍ ثانيةً»، و ما لِمُطلقِ الأعراضِ من الحركةِ بتَبَعِ الجوهرِ لا بِعَرَضِه «حركاتٍ أُولىٰ».

و ثالثاً: أنّ العالمَ الجسمانيَ بمادّتِه الواحدةِ حقيقةٌ واحدةٌ سيّالةٌ، متحركةٌ بجميعِ جواهرِها و أعراضِها، قافلةٌ واحدةٌ، إلى غايةٍ ثابتةٍ لها الفعليّةُ المحضةُ.

الفصلُ الثاني عشر

في مَوضوعِ الحَركةِ الجَوهريّةِ و فاعِلِها

قالوا: إنّ موضوعَ هذه الحركةِ هو المادّةُ المتحصّلةُ بصورةٍ مّا مِن الصّورِ المتعاقبةِ المتّحدةِ بالاتصالِ و السيلانِ، فوحدةُ المادّةِ و شخصيّتُها محفوظةٌ



مراتب آن، مفهومی مغایر با مفهوم منتزع از مرتبه دیگر، انتزاع می‌شود، این سخن درباره تبدیل برخی از صورتهای طبیعی به برخی دیگر است و [امّا] در اینجا یک حرکت جوهری اشتدادی دیگر هم هست که آن حرکت ماده اولیه بسوی صورت طبیعی، سپس صورت گیاهی، سپس حیوانی و سپس انسانی می‌باشد.

دوم: جوهری که در نهاد خود متحرک است، با تمامی اعراض خود در حرکت است، به دلیل آنچه دانستی [که عبارتست] از این سخن که وجود اعراض، از مراتب وجود جوهری است که موضوع آنهاست و لازمه این مطلب آنست که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه‌گانه[1] از قبیل حرکت در حرکت باشد و بنابراین، سزوار است که این حرکات چهارگانه یا سه‌گانه «حرکات ثانویه» و حرکتی که به تبع جوهر - نه به عرض آن[2] - برای مطلق اعراض ثابت است «حرکات اولیه» نامیده شوند.

سوم: عالم جسمانی، با مادهٔ واحدی که دارد، یک حقیقت سیال بوده که با تمام جواهر و اعراضش در حرکت است و قافله واحدی است که بسوی غایتی ثابت که فعلیت محض است حرکت می‌کند.

- فصل ۱۲ -

موضوع حرکت جوهری و فاعل آن

گفته‌اند: موضوع این حرکت، ماده‌ای است که با صورتی از صورتهای پی‌درپی، تحصّل می‌یابد [= موجودیت پیدا می‌کند]. صورتهایی که به سبب اتصال [به هم] و سیلان، با هم متحداند. بنابراین،وحدت و تشخّص ماده با یک صورت نامعیّن از

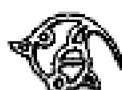
۱. سه گانه بودن براساس رجوع مقوله أین به مقوله وضع است. مؤلف

۲. اشاره است به مجازی نبودی اسناد در مقولات چهارگانه یا سه گانه. ط

بصورةٍ مّا من الصورِ المتبدّلةِ؛ و صورةٌ مّا و إن‌كانتْ مبهمةً، لكنّ وحدتَها محفوظةٌ بجوهرٍ مفارقٍ، هو الفاعلُ للمادّةِ، الحافظُ لها و لوحدتِها و شخصيتِها بصورةٍ مّا، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّةِ للمادّةِ؛ و المادّةُ المتحصّلةُ بها هي موضوعُ الحركةِ.

و هذا، كما أنّ القائلينَ بالكونِ و الفسادِ النافينَ للحركةِ الجوهريّةِ قالوا: إنّ فاعلَ المادةِ هو صورةٌ مّا، محفوظةٌ وحدتُها بجوهرٍ مفارقٍ يفعلُها و يفعلُ المادّةَ بواسطتِها، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّةِ بالنسبةِ إلى المادّةِ، حافظةٌ لتحصُّلِها و وَحدَتِها.

و التّحقيقُ: أنّ حاجةَ الحركةِ إلى موضوعٍ ثابتٍ باقٍ ما دامتِ الحركةُ، إن كانتْ لأجلِ أن تنحفظَ به وحدةُ الحركةِ و لا تنثلمَ بطروِّ الانقسامِ عليها و عدمِ اجتماعِ أجزائِها في الوجودِ، فاتصالُ الحركةِ في نفسِها و كونِ الانقسامِ وهميّاً غير فكّيٍ كافٍ في ذلك؛ و إن كانتْ لأجلِ أنّها معنىً ناعتيّ يحتاجُ إلى أمرٍ موجودٍ لنفسِهِ، حتى يوجدَ له و ينعته؛ كما أنّ الأعراضَ و الصورَ الجوهريّةَ المنطبعةَ في المادّةِ تحتاجُ إلى موضوعٍ كذلك، توجدُ له و تنعَتُهُ، فموضوعُ الحركاتِ العرضيّةِ أمرٌ جوهريٌّ غيرُها، و موضوعُ الحركةِ الجوهريّةِ نفسُ الحركةِ، إذ لا نعني بموضوعِ الحركةِ إلاّ ذاتاً تقومُ به الحركةُ ....



صورتهایی که به یکدیگر مبدّل می‌شوند. حفظ می‌شود و یک صورت نامعین، گر چه مبهم است اما وحدت آن با جوهر مجرّدی که ایجاد کنندهٔ ماده بوده و با کمک یک صورت نامعیّن، حافظ آن و حافظ وحدت و تشخّص آن است، حفظ می‌شود. بنابراین، صورت نامعین، شریکِ علت [فاعلی] ماده است و ماده‌ای که با صورت نامعین تحصّل [و تعیّن] می یابد، موضوع حرکت است. و این همانند [مطلبی است که] قائلان به کون و فساد و نفی کنندگان حرکت جوهر گفته‌اند که، علت فاعلی ماده، صورت نامعینی است که حفظ وحدت آن بوسیله جوهر مجردی است که صورت را ایجاد می‌کند و ماده را [هم] با واسطه صورت به وجود می‌آورد، لذا صورت نامعین - نسبت به ماده - شریک علت آن محسوب می‌شود و حافظ تحصّل [و تعیّن] و وحدت آنست. تحقیق [در مطلب] آنست که نیاز حرکت به موضوع ثابتی که مادام که حرکت هست باقی باشد اگر به این خاطر است که بسبب آن، وحدت حرکت حفظ شود و [این وحدت] بسبب عارض شدن انقسام بر حرکت و [بسبب] عدم اجتماع اجزای حرکت در وجود خارجی شکسته نشود [در اینصورت باید گفت که] اتصال ذاتی حرکت و اینکه انقسام [به اجزا] وهمی و غیر فکّی است [= انفکاک حقیقی و خارجی در آن نیست]، در حصول این امر کافی است و اگر بخاطر آنست که حرکت، یک معنای توصیف کننده است، نیازمند است به امری که موجود لنفسه باشد [موجودیتش برای خودش باشد، در مقابل موجود لغیره که موجودیتش برای غیر خود است، همانند اعراض] تا آنکه حرکت برای آن موجود شود [موجود لغیره] و آنرا توصیف کند همانگونه که اعراض و صورتهای جوهری منطبع در ماده، نیازمند به چنین موضوعی هستند [یعنی موجود لنفسه باشد] تا برای آن موجود باشند [موجود لغیره] و آنرا توصیف کنند، لذا موضوع حرکت‌های عرضی، امری جوهری و مغایر با خود حرکت است و موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است زیرا مقصود ما از موضوع حرکت چیزی نیست جز ذاتی که حرکت بسبب آن قوام پیدا می‌کند و برای آن موجود

و توجدُ له؛ و الحركةُ الجوهريّةُ لمّا كانتْ ذاتاً جوهريّةً سيّالةً، كانتْ قائمةً بذاتِها موجودةً لنفسِها، فهي حركةٌ و متحرّكةٌ في نفسِها.

و إسنادُ الموضوعيةِ إلى المادّةِ التي تَجري عليها الصورُ الجوهريّةُ على نحوِ الاتصالِ و السيلانِ لمكانِ اتحادِها معها، و إلاّ فهي في نفسِها عاريةٌ عن كلِ فعليّةٍ.

الفَصْلُ الثّالِثُ عشر

في الزمان

إنّا نجدُ الحوادثَ الواقعةَ تحتَ الحركةِ منقسمةً إلى قطعاتٍ، لا تُجامِعُ قطعةٌ منها القطعةَ الأُخرىٰ في فعليّةِ الوجودِ، لِما أنّ فعليّةَ وجودِ القطعةِ المفروضةِ ثانياً متوقفةٌ على زوالِ الوجودِ الفعليِ للقطعةِ الأُولىٰ؛ ثم نَجِدُ القطعةَ الأُولىٰ المتوقفَ عليها منقسمةً في نفسِها إلى قطعَتينِ كذلك، لا تجامعُ إحداهما الأُخرىٰ، و هكذا كلَّما حصَّلنا قطعةً قَبِلَتِ القسمةَ إلى قطعَتينِ كذلك، من دونِ أن تَقِفَ القسمةُ على حدٍّ.

و لا يتأتّىٰ هذا إلاّ بعروضِ امتدادٍ كميٍّ على الحركةِ، تتقدَّرُ به و تقبلُ الانقسامَ؛ و ليسَ هذا الامتدادُ نفسَ حقيقةِ الحركةِ، لأنّه امتدادٌ متعيّنٌ، و ما في الحركةِ في نفسِها امتدادٌ مبهمٌ، نظيرُ الامتدادِ المبهمِ الذي في الجسمِ الطبيعيِ و تعيّنِهِ الذي هو الجسمُ التعليميُّ.



می‌شود [موجود لغیره] و حرکت جوهری از آنجاکه یک ذات جوهری سیال است، قائم به ذات خود بوده و برای خود موجود می‌باشد [موجود لنفسه] لذا حرکت جوهری، [هم] در درون خود متحرک است و اینکه موضوع بودن به ماده‌ای که صورتهای جوهری به نحو پیوسته و سیّال بر آن جاری می‌شوند، نسبت داده می‌شود به دلیل اتّحاد ماده با صورت است وگر نه [موضوع حقیقی صورت است] چراکه ماده ذاتاً از هر فعلیتی خالی و پیراسته است.

ـ فصل ۱۳ ـ

زمان

ما می‌دانیم که پدیده‌های واقع در حرکت، به قطعاتی تقسیم می‌شوند که هیچکدام از این قطعات با دیگری در فعلیّت وجود جمع نمی‌شود [یعنی اگر یک قطعه فعلیّت داشت، قطعهٔ دیگر فعلیت نخواهد داشت، به بیان دیگر، وقتی حرکت به نقطه‌ای رسید، در نقطهٔ قبلی حرکتی نیست]به دلیل آنکه فعلیّت وجود قطعهٔ فرضی دوم، متوقف بر از بین رفتن وجود فعلی قطعهٔ اول است، سپس در می‌یابیم قطعه اول ـ که قطعهٔ دوم بر آن متوقف بود ـ فی حد نفسه به دو قطعه‌ای تقسیم شود که همچنین یکی از آندو با دیگری جمع نمی‌شود، همینطور هرگاه قطعه‌ای بدست آوریم، به دو قطعهٔ اینچنینی قبول قسمت می‌کند بدون آنکه تقسیم در جایی متوقف شود و این تقسیم شدن جز با عارض شدن یک امتداد کمی [= مقداری] بر حرکت که حرکت با آن اندازه‌گیری شده و قبول انقسام می‌کند ممکن نیست و این امتداد، خود حقیقت حرکت نیست، زیرا این امتداد، یک امتداد مشخّص و معیّن است [ولی] آنچه در خود حرکت وجود دارد یک امتداد مبهم است، نظیر امتداد مبهم موجود در جسم طبیعی و تعیّن آن که همان جسم تعلیمی است. لذا این امتدادی که بسبب آن، امتداد حرکت

فهذا الامتدادُ، الذى به تعيُّنُ امتدادِ الحركةِ، كمٌ متصلٌ عارضٌ للحركةِ؛ نظيرُ الجسمِ التعليميِّ، الذى به تعيُّنُ امتدادِ الجسمِ الطبيعيِ، للجسمِ الطبيعيِّ؛ إلاّ أنّ هذا الكمَّ العارضَ للحركةِ غيرُ قارٍ و لا يجامعُ بعضُ أجزائِهِ المفروضةِ بعضاً، بخلافِ كميةِ الجسمِ التعليمي فانّها قارّةٌ مجتمعةُ الأجزاءِ.

و هذا هو الزمانُ العارضُ للحركةِ و مقدارُها، و كلُّ جزءٍ منه، من حيثُ إنّه متوقَّفٌ عليه لأخرَ، متقدمٌ بالنسبةِ إليه؛ و من حيثُ إنّه متوقِّفٌ، متأخِّرٌ بالنسبةِ إلى ما توقفَ عليه. و الطرفُ منه الحاصلُ بالقسمةِ هو «الآن».

و قد تبيَّنَ بما تقدَّمَ أوّلاً: أنّ لكلِ حركةٍ زماناً خاصّاً بها هو مقدارُ تلك الحركةِ؛ و قد أطبقَ الناسُ على تقديرِ عامّةِ الحركاتِ و تعيينِ النِسَبِ بينَها بالزمانِ العامِّ، الذى هو مقدارُ الحركةِ اليوميّةِ، لكونه معروفاً عندَهم مشهوداً لهم كافّةً؛ و قد قسَّمُوه إلى: القرونِ، و السنينَ، و الشهورِ، و الأسابيعِ، و الايّامِ، و الساعاتِ، و الدقائقِ، و الثواني، و غيرِها، لتقديرِ الحركاتِ بالتطبيقِ عليها.

و الزمانُ الذى له دخلٌ فى الحوادثِ الزمانيّةِ، عندَ المثبتينَ للحركةِ الجوهريّةِ، هو زمانُ الحركةِ الجوهريّةِ.

و ثانياً: أنّ التقدُّمَ و التأخّرَ ذاتيّانِ بينَ أجزاءِ الزمانِ، بمعنى أنّ كونَ وجودِ الزمانِ سيالاً غيرَ قارٍّ، يقتضى أن ينقسمَ، لو انقسمَ، إلى جزءٍ يتوقفُ على زوالِه وجودُ جزءٍ آخرَ بالفعلِ، و المتوقَّفُ عليه هو المتقدمُ و المتوقِفُ هو المتأخرُ.



معیّن و مشخص می‌شود، کم متصلی است که عارض حرکت می‌شود، مانند جسم تعلیمی که بسبب آن، امتداد جسم طبیعی برای آن معین و مشخص می‌شود لکن این کم عارض بر حرکت «غیر قارّ» است و بعضی از اجزای مفروض آن نمی‌توانند با بعض دیگر جمع شوند، بر خلاف کمیت جسم تعلیمی، چراکه این کمیت قار بوده و اجزای آن با هم جمع می‌شوند و این کمیت، همان زمان عارض بر حرکت و [همان]مقدار حرکت است و هر جزئی از آن، از آن جهت که جزء دیگر بر آن متوقف است نسبت به آن مقدم است و از آن جهت که خود، متوقف [بر جزء قبلی] است، نسبت به آن متأخر است و طرف زمان که از راه تقسیم حاصل می‌شود «آن» [=لحظه] می‌باشد.

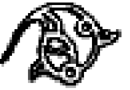
با مطالبی که گذشت روشن شده است که:

۱ ـ هر حرکتی، زمانی مختص به خود دارد که همان مقدار حرکت است و تمام مردم اندازه‌گیری همه حرکات و تعیین نسبت‌های میان آنها را با زمان عامی که همان مقدار حرکت شبانه روزی است انجام می‌دهند، زیراکه این زمان نزد آنها شناخته شده بوده و برای همگی آنها مشهود است و آنرا به قرن‌ها، سالها، ماهها، هفته‌ها، ساعتها، دقیقه‌ها، ثانیه‌ها و غیره تقسیم کرده‌اند، برای آنکه حرکات را با تطبیق دادن بر آنها اندازه‌گیری کنند. زمانی که در حوادث زمانی [پدیده‌های زمان‌مند] دخالت دارد، در نزد قائلان به ثبوت حرکت جوهری همان زمان حرکت جوهری می‌باشد.

۲ ـ تقدم و تأخر در میان اجزای زمان امری ذاتی است به این معنا که سیال و غیر قار بودن وجود زمان اقتضا می‌کند که اگر تقسیم شود،[1] به جزئی منقسم شود که وجود بالفعل یک جزء دیگر متوقف بر از بین رفتن آن است و جزئی که [وجود جزء دیگر] بر آن متوقف است «متقدم» و جزء وابسته «متأخر» است.

---

۱. اشاره است به آنکه تقسیم آن، خارجی نیست بلکه وهمی است. ط

و ثـالثاً: أنّ الآنَ، و هو طرفُ الزمانِ و الحدُّ الفـاصلُ بـینَ الجـزئینِ لو انقسمَ، هو أمرٌ عدمیٌّ؛ لکونِ الانقسامِ وهمیّاً غیرَ فکّیّ.

و رابعاً: أنّ تتالی الآناتِ ـ و هو اجتماعُ حدَّینِ عدمیینِ او أکثرَ من غیرِ تخللِ جزءٍ من الزمانِ فاصلٍ بینهما ـ محالٌ، و هو ظاهرٌ؛ و مثلُه الکلامُ فی تتالِی الأنیّاتِ المنطبقةِ علی طرفِ الزمانِ، کالوصولِ و الافتراقِ.

و خامساً: أنّ الزمانَ لا أوّلَ له و لا آخِرَ له، بمعنی الجزءِ الّذی لا ینقسمُ مِنْ مُبتَدَئِه او مُنتهاه، لأنّ قبولَ القسمةِ ذاتیٌّ له.

الفصلُ الرّابعُ عشر

فی السُّرعَةِ وَ البُطْؤِ

إذا فرضنا حرکتَینِ و اعتبرْنا النسبةَ بینَهما، فانْ تساوتا زماناً، فأکثرُهما قطعاً للمسافةِ أسرعُهما، و إن تساوتا مسافةً فأقلُهما زماناً أسرعُهما؛ فالسرعةُ قطعُ مسافةٍ کثیرةٍ فی زمانٍ قلیلٍ، و البطؤُ خلافُه.

قالوا: إنّ البطؤَ لیس بتخلّلِ السکونِ، بأن تکونَ الحرکةُ کلَّما کان تخلُلُ السکونِ فیها أکثرَ کانتْ أبطأ، و کلَّما کان أقلَّ کانتْ أسرعَ؛ و ذلک لاتصالِ الحرکةِ بامتزاجِ القوّةِ و الفعلِ فیها، فلا سبیلَ إلی تخلّلِ السّکونِ فیها.

و قالوا: إنّ السـرعةَ و البـطؤَ مـتقابلانِ تـقابلَ التـضادِّ؛ و ذلک لأنّـهما وجودیّانِ، فلیسَ تقابلُهما تقابلَ التناقُضِ، او العدمِ و الملکةِ؛ ....

۳ـ آن [=لحظه] ـ که همان طرف زمان و حد فاصل میان دو جزء در صورت تقسیم زمان است ـ امری عدمی است چراکه این تقسیم وهمی و غیرفکّی است. [در خارج انفکاکی و تقسیمی وجود ندارد].

۴ـ توالی آن‌ها [لحظه‌ها] ـ و آن عبارتست از اجتماع دو حد عدمی یابیشتر بدون آنکه زمانی میانشان فاصله شود ـ محال است و این مطلب ظاهر [و روشن] است. سخن دربارۀ پدیده‌های آنی که منطبق بر طرف زمانند همینگونه است، مانند رسیدن و جدا شدن. [دو «رسیدن» و دو «جدا شدن» نمی‌توانند با هم باشند].

۵ـ زمان، أول و آخر، به معنای جزئی از ابتدا یا انتهای آن که تقسیم نمی‌شود ـ ندارد، چون تقسیم پذیری، امری ذاتی برای زمان می‌باشد.



ـ فصل ۱۴ ـ

سرعت و کندی

زمانی که دو حرکت رافرض کرده و نسبت میان آن دو را ملاحظه کنیم، [آنگاه] اگر زمانشان مساوی باشد، آنکه مسافت بیشتری را طی کرده، سریع‌تر خواهد بود و اگر مسافتشان، یکی باشد آنکه زمانش کمتر باشد، سریع‌تر خواهد بود. بنابراین، سرعت، طی کردن مسافتی زیاد در زمانی کم است و کندی برخلاف آن است.

گفته‌اند: کندی سبب فاصله شدن سکون [در میان حرکت] نیست، به این صورت که هر گاه فاصله شدن سکون در میان حرکت بیشتر باشد، حرکت کندتر و هر گاه فاصله آن کمتر باشد، حرکت تندتر باشد، به دلیل آنکه حرکت، بسبب در آمیختن قوّه و فعل در آن، امری متصل [پیوسته] است، بنابراین، راهی برای فاصله شدن سکون در میان آن وجود ندارد. و [نیز] گفته‌اند: سرعت و کندی با هم تقابل ـ از نوع تقابل تضاد ـ دارند، زیرا آنها دو امر وجودی‌اند و در نتیجه، تقابل آنها تقابل تناقض یا عدم و ملکه

و ليسا بالمتضائفين، و إلاّ كانا كلَّما ثبتَ أحدُهما ثبتَ الأخرُ، و ليس كذلك؛ فلم يبقِ إلاّ أن يكونا متضادَّين، وهو المطلوبُ.

و فيه: أنّ من شرطِ المتضادين أن يكونَ بينَهما غايةُ الخلافِ، و ليستْ بمتحقِّقةٍ بينَ السرعةِ و البطؤِ، إذ ما من سريعٍ إلاّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أسرعُ منه، و كذا مٰا مِنْ بَطيءٍ إلاّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أبطأُ منه.

و الحقُّ: أنّ السرعةَ و البُطؤَ و صفانِ إضافيّانِ، فسرعةُ حركةٍ بالنسبةِ الى أخرى بطؤٌ بعينِها بالنسبةِ إلى ثالثةٍ، و كذلك الأمرُ فى البطؤِ. و السرعةُ بمعنَى الجريانِ و السيلانِ خاصّةٌ لمطلقِ الحركةِ، ثم تشتدُّ و تضعفُ، فيحدثُ باضافةِ بعضِها إلى بعضٍ السرعةُ و البطؤُ الاضافيّانِ.

الفصلُ الخامِسَ عَشَرَ

في السُّكونِ

يُطلقُ السكونُ على: خُلوِّ الجسمِ من الحركةِ قبلَها او بعدَها؛ و على: ثَباتِ الجسمِ على حالِهِ التي هو عليها؛ و الذى يقابلُ الحركةَ هو المعنَى الأوّلُ، و الثانى لازمُهُ، و هو معنىً عدميٌّ، بمعنى انعدامِ الصفةِ عن موضوعٍ ....

نیست و «متضایف» هم نیستند و گر نه هرگاه یکی از آنها ثابت می‌شد [و در جایی صدق می‌کرد] دیگری هم ثابت می‌شد [و صدق می‌کرد] در حالی که چنین نیست، بنابراین [گزینه‌ای] باقی نمی‌ماند جز اینکه ایندو «متضاد» باشند و این همان مطلوب است [که آنرا ادعا کردیم].

در این سخن [این اشکال] وجود دارد که از جمله شرطهای دو امر متضاد آنست که میانشان نهایت اختلاف وجود داشته باشد در حالیکه این امر، بین سرعت و کندی موجود نیست، زیرا هیچ حرکت سریعی نیست مگر آنکه می‌توان سریع‌تر از آن را هم فرض کرد، همچنین هیچ حرکت کندی نیست مگر آنکه کندتر از آن را هم می‌توان فرض کرد.

حق آنست که سرعت و کندی دو وصف نسبی‌اند، زیرا سرعت یک حرکت نسبت به حرکت دیگر، عیناً در مقایسه با حرکت سوم کندی است. در کندی هم مطلب اینچنین است و سرعت، به معنای جریان [=در راه بودن] و سیلان، ویژگی مختص به تمام حرکات است، حال، این معنا از سرعت، گاهی شدید می‌شود و گاهی ضعیف، لذا در مقایسه برخی از حرکتها با برخی دیگر، سرعت و کندی نسبی پدید می‌آید.

ـ فصل ۱۵ ـ

سکون

سکون در دو معنا بکار می‌رود:

۱ ـ اینکه جسم، پیش از حرکت یا پس از آن خالی از حرکت باشد.

۲ ـ اینکه بر حالتی که دارد ثبات داشته باشد. [حالتش تغییر نکند] و معنایی که در مقابل حرکت است همان معنای اول است و معنای دوم لازمه معنای اول است و آن [معنای اول] معنایی عدمی است، به معنای نبودن وصف [حرکت] در موضوعی که

قابلٍ هو الجسمُ، فيكونُ هو عدمَ الحركةِ عمّا من شأنِه أن يتحركَ؛ فالتقابلُ بينه و بينَ الحركةِ تقابلُ العدمِ و الملكةِ. و لا يكادُ يخلُو عن الحركةِ جسمٌ او أمرٌ جسمانيٌ، إلاّ ماكانَ آنيَّ الوجودِ، كالوصولِ إلى حدِّ المسافةِ، و انفصالِ شيءٍ من شيءٍ، و حدوثِ الأشكالِ الهندسيّةِ، و نحوِ ذلك.

الفَصْلُ السّادِسُ عَشَر

في انقِسامٰاتِ الحَركةِ

تنقسمُ الحركةُ بانقسامِ الامورِ الستةِ التى تتعلقُ بها ذاتُها.

فانقسامُها بانقسامِ المبدأِ و المنتهى: كالحركةِ من مكانٍ كذا إلى مكانٍ كذا، و الحركةِ من لونٍ كذا إلى لونٍ كذا، و حركةِ النبات من قدرٍ كذا إلى قدرٍ كذا.

و انقسامُها بانقسامِ الموضوعِ: كحركةِ النباتِ، و حركةِ الحيوان، و حركةِ الانسان.

و انقسامُها بانقسامِ المقولةِ: كالحركةِ فى الكيفِ، و الحركةِ فى الكمِ، و الحركةِ فى الوضعِ.

و انقسامُها بانقسامِ الزمانِ: كالحركةِ الليليّةِ، و الحركةِ النهاريّةِ، و الحركةِ الصَّيفيّةِ، و الحركةِ الشَّتويّةِ.

و انقسامُها بانقسامِ الفاعلِ: كالحركةِ الطبيعيّةِ، و الحركةِ القسريّةِ، و الحركةِ الاراديّةِ؛ و يَلحقُ بها بوجهٍ: الحركةُ بالعرضِ؛ فانّ الفاعلَ إمّا أن يكونَ ذا شعورٍ و ارادةٍ بالنسبةِ إلى فعلِه، أم لا؛ و الأوّلُ هو الفاعلُ ....



قبول کننده حرکت است که همان جسم است. بنابراین، سکون، نبود حرکت است در چیزی که صلاحیت حرکت را دارد، لذا تقابل میان **سکون و حرکت**، تقابل عدم و ملکه است و هیچگاه یک جسم یا امر جسمانی از حرکت خالی نیست مگر چیزی که وجودش آنی [=لحظه‌ای] باشد، مانند رسیدن به انتهای مسافت و جدا شدن یک شیء از شیء دیگر و [نفس] پدید آمدن شکل‌های هندسی و امثال اینها.

ـ فصل ۱۶ ـ

تقسیمات حرکت

حرکت، براساس انقسام امور ششگانه‌ای که ذات حرکت بدانها تعلّق می‌گیرد، تقسیماتی دارد:

۱ ـ تقسیم حرکت به سبب تقسیم **مبدأ و مقصد** آن، مانند حرکت از فلان مکان به فلان مکان و حرکت از فلان رنگ به فلان رنگ و حرکت گیاه از فلان اندازه به فلان اندازه.

۲ ـ تقسیم حرکت به سبب تقسیم **موضوع**، مانند حرکت گیاه، حرکت حیوان و حرکت انسان.

۳ ـ تقسیم به سبب تقسیم **مقوله** [ای که حرکت در آن واقع شده] مانند حرکت در کیف، حرکت در کم و حرکت در وضع.

۴ ـ تقسیم حرکت به سبب تقسیم **زمان**، مانند حرکت شبانه، حرکت روزانه، حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

۵ ـ تقسیم حرکت به سبب تقسیم **فاعل**، مانند حرکت قسری و حرکت ارادی و حرکت عرضی هم به نحوی به این اقسام ملحق می‌شود. [پیدایش این اقسام] به این دلیل است که فاعل یا آگاهی و اراده نسبت به فعل خود دارد و یا ندارد، قسم اول، فاعل

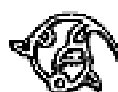
النفسانىّ، و الحركةُ نفسانيّةٌ، كالحركاتِ الاراديّـةِ التّـى للانسـانِ و الحـيوانِ؛ و الثانى إمّا أن تكونَ الحركةُ منبعثةً عن نفسِه لو خُلِّيَ و نفسَه، و إمّا أن تكونَ منبعثةً عنه لقهرِ فاعلٍ آخرَ إيّاه على الحركةِ؛ و الأوّلُ هـو الفـاعلُ الطـبيعىُ و الحـركةُ طبيعيّةٌ، و الثانى هو الفاعلُ القاسرُ و الحركةُ قَسْريّةٌ، كالحجرِ المَرْميّ إلى فوقٍ.

قالوا: إنّ الفاعلَ القريبَ للحركةِ فى جميعِ هذه الحركاتِ هو طبيعةُ المتحركِ، عن تسخيرٍ نفسانيٍّ، او اقتضاءٍ طبيعيٍ، او قهرِ الطبيعةِ القاسرةِ لطـبيعةِ المـقسورِ على الحركةِ؛ و المبدأُ المباشرُ المتوسطُ بينَ الفاعلِ و بينَ الحركةِ هو مبدأُ الميلِ، الذى يُوجِدُه الفاعلُ فى طبيعةِ المتحركِ، و تفصيلُ الكلامِ فيه فى الطبيعيّاتِ.

خاتمةٌ

لِيُعلَمْ: أنّ «القوّةَ» او «ما بالقوّة» كما تُطلَقُ على حيثيةِ القبولِ، كـذلك تُـطلَقُ على حيثيّةِ الفعلِ إذا كانت شديدةً؛ و كما تطلقُ على مبدأ القبولِ القائمِ بـه ذلك، كذلك تطلقُ على مبدأِ الفعلِ، كما تطلقُ «القوى النفسانيّةُ» و يـرادُ بـها: مـبادِى الأثارِ النفسانيّةِ، من إبصارٍ و سمعٍ و تخيُّلٍ و غيرِ ذلك؛ و كذلك القوى الطـبيعيةُ لمبادى الأثارِ الطبيعيّةِ.

و هذه القوّةُ الفاعلةُ إذا قارنتِ العلمَ و المشيّةَ، سُميَّتْ «قدرةَ الحيوانِ»؛ و هى «علّةٌ فاعلةٌ»، تحتاجُ فى تمامِ عليّتِها و وجوبِ الفعلِ بـها إلى امـورٍ خـارجـةٍ، كحضورِ المادّةِ القابلةِ و صلاحيةِ أدواتِ الفعلِ و غيرِها، تصيرُ باجتماعِها «علّةً تامّةً»، يجبُ معها الفعلُ.



نفسانی است و حرکت او حرکت نفسانی است، مانند حرکات ارادی انسان و حیوان و در قسم دوم یا حرکت -بدون توجه به امور خارج از ذاتش- ناشی از خود فاعل است و یا [ناشی از خود فاعل نیست بلکه] برخاسته از فاعل است، به دلیل آنکه فاعل دیگری او را مجبور به حرکت کرده است [در اینجا] اولی، فاعل طبیعی است و حرکت آن، **حرکت طبیعی** می‌باشد و دومی، فاعل قاسر بوده و حرکت آن، **حرکت قسری** است، مانند سنگی که به بالا پرتاب شده است. گفته‌اند: فاعل نزدیک حرکت، در تمامی این حرکتها، طبیعت است که در اثر تسلّط نفس یا اقتضای ذات خود یا غلبهٔ طبیعت فشار آورنده بر طبیعتِ تحت فشار، متحرّک شده است و مبدأ بدون واسطه‌ای که میان فاعل و حرکت قرار گرفته همان مبدأ «میل» است که فاعل، آنرا در طبیعت شیء متحرک قرار می‌دهد و سخن تفصیلی دربارهٔ میل در «طبیعیات» مطرح می‌شود.

خاتمه

باید دانست که لفظ «بالقوه» یا «ما بالقوه» [آنچه بالقوه است] همانطور که در بارهٔ حیثیت قبول بکار می‌رود دربارهٔ حیثیت فعل - هنگامی که شدید باشد - هم بکار می‌رود و همانطور که بر مبدأ قبول -[1] که قبول و پذیرش وابسته به آنست - بکار می‌رود همچنین دربارهٔ مبدأ فعل هم بکار می‌رود، مانند آنکه لفظ «قوای نفسانی» بکار می‌رود و از آن مبدأهای آثار نفسانی همچون دیدن، شنیدن، تخیّل و.... اراده می‌شود، همچنین لفظ «قوای طبیعی» برای معنای آثار طبیعی بکار می‌رود و این قوّه فاعل، زمانی که همراه علم و اراده باشد «قدرت حیوان» نامیده می‌شود و آن یک علت فاعلی است که در علت تامه شدنش و [لذا] ضروری شدن کار بسبب آن، به امور خارجی نیازمند است، مانند حاضر بودن مادهٔ قبول کننده و صلاحیت داشتن ابزار کار و غیره که با اجتماع اینها به علت تامه تبدیل شده و با وجود آن فعل ضروری می‌شود.

---

۱. مقصود ماده اولی است.ط

و من هنا يظهرُ أوّلاً: عدمُ استقامةِ تحديدِ بعضِهم للقدرةِ بأنّها: «ما يصحُ معه الفعلُ والتركُ»، فانَّ نسبةَ الفعلِ و التركِ إلى الفاعلِ إنّما تكونُ بالصحّةِ و الإمكانِ إذا كانَ جزءاً من العلّةِ التامّةِ، لا يجبُ الفعلُ به وحدَه، بل به و ببقيّةِ الأجزاءِ التي تتمُّ بها العلّةُ التامّةُ؛ و أمّا الفاعلُ التامُ الفاعليّةُ، الذي هو وحدَه علّةٌ تامّةٌ: كالواجبِ، تعالى، فلا معنى لكونِ نسبةِ الفعلِ و التركِ إليه بالامكانِ.

و لا يوجبُ كونُ فعلِه واجباً أن يكونَ موجَباً مجبَراً على الفعلِ غيرَ قادرٍ عليه، إذ هذا الوجوبُ لاحقٌ بالفعلِ من قبلِه، و هو أثرُه؛ فلا يضطرّه إلى الفعلِ، و لا أنّ هناك فاعلاً آخر يؤثّرُ فيه بجعلِه مضطراً إلى الفعلِ.

و ثانياً: بطلانُ ما قال به قومٌ: إنّ صحّةَ الفعلِ متوقفةٌ على كونه مسبوقاً بالعدمِ الزمانيِ، فالفعلُ الذی لا يسبقهُ عدمٌ زمانيٌ ممتنعٌ؛ و هو مبنيٌ على القولِ بأنّ علّةَ الاحتياجِ إلى العلّةِ هی الحدوثُ دونَ الامكانِ، و قد تقدَّم إبطالُه و إثباتُ أنّ علّةَ الحاجةِ إلى العلّةِ هو الامكانُ دونَ الحدوثِ، على أنّه منقوضٌ بِنَفْس الزّمان.

و ثالثاً: بطلانُ قولِ من قال: إنّ القدرة إنّما تحدثُ مع الفعلِ، و لا قدرةَ على فعلٍ قبلَه. و فيه: أنّهم يرونَ أنّ القدرةَ هي كونُ الشيءِ بحيثُ يصحُ منه الفعلُ وَ التركُ. فلو تركَ الفعلَ زماناً ثم فَعَلَ، صدقَ عليه قبلَ الفعلِ أنّه يصحُ منه الفعلُ و التركُ، و هی القدرةُ.



از اینجا روشن می‌شود که: ۱ ـ این تعریف برخی از فلاسفه از قدرت، محکم و استوار نیست که گفته‌اند: «قدرت چیزی است که با آن فعل و ترک جایز باشد» زیرا نسبت فعل و ترک به فاعل، تنها زمانی جایز و ممکن است که فاعل جزئی از علت تامه باشد و فعل با آن ـ به تنهایی ـ واجب نشود بلکه بسبب آن و مابقی اجزا که علّت تامه با مجموع آنها کامل می‌شود واجب گردد اما فاعلی که فاعلیت آن تامه و کامل بوده و به تنهایی علّت تامه است ـ مانند واجب متعال ـ معنا ندارد که نسبت فعل و ترک به آن به نحو امکان و جواز باشد و واجب بودن فعل مستلزم آن نیست که او موجَب [= مورد الزام واقع شده]، مجبور بر فعل و غیر قادر بر آن باشد، زیرا این وجوب از جانب او به فعل ملحق شده و اثر اوست و لذا او را مجبور به فعل نمی‌کند و فاعل دیگری وجود ندارد که با مجبور کردن او بر فعل در او تأثیر بگذارد.

۲ ـ این سخن گروهی از فلاسفه باطل است که گفته‌اند: «صحت به آنست که پیش از آن عدم زمانی باشد و بنابراین، فعلی که پیش از آن عدم زمانی نباشد ممتنع است» و این سخن، مبتنی بر این نظر است که منشأ نیاز به علت، حدوث است نه امکان و [در مباحث قبلی] بطلان این نظر و اثبات اینکه منشأ نیاز به علت، امکان است نه حدوث، گذشت، علاوه بر اینکه این نظر با خود زمان [هم] نقض می‌شود.

۳ ـ این سخن برخی از فلاسفه باطل است که گفته‌اند: «قدرت با فعل پدید می‌آید و قدرت بر فعل، پیش از آن فعل وجود ندارد» و [این اشکال] در آن موجود است که قدرت یعنی فعل به گونه‌ای باشد که فعل و ترک [هر دو] از ناحیهٔ او جایز باشد، لذا اگر فعل را در زمانی ترک کرده و سپس [در زمانی دیگر] انجام داد، قبل از انجام فعل، این مطلب درباره او صدق می‌کند که فعل و ترک [هر دو] از ناحیهٔ او جایز است و این [همان] قدرت است.

المَرحَلةُ الحادِيةُ عَشَر

في العِلْمِ والعالِمِ و المَعلومِ

مُقَدَّمةٌ

قد تحصَّلَ ممّا تقدَّمَ: أنّ الموجودَ ينقسمُ إلى ما بالقوّةِ و ما بالفعلِ، و الأوّلُ هو المادّةُ و الماديّاتُ و الثاني غيرُهما و هو المجرّدُ؛ و ممّا يعرضُ المجرّدَ عـروضاً أوّليّاً أن يكونَ علماً و عالماً و معلوماً، لأنّ العلمَ ـ كما سيجيءُ بـيانهُ ـ حـضورُ وجودٍ مجرّدٍ لوجودٍ مجرّدٍ، فَمِن الحَريّ أن نبحثَ عن ذلكَ في الفلسفةِ الأولىٰ. و فيها اثنا عشَرَ فصلاً.

الفَصْلُ الأوّلُ

في تعريفِ العِلْمِ و انقِسامِهِ الأوّلي

حصولُ العلمِ لنا ضروريٌّ، و كذلك مفهومُه عندَنا؛ و إنّما نُريدُ في هذا الفصلِ معرفةَ ما هو أظهرُ خواصِّه، لنميّزَ بها ....

مرحلهٔ یازدهم

علم و عالم و معلوم

از مطالب گذشته بدست آمد که موجود به «بالقوه» و «بالفعل» تقسیم می‌شود. اولی همان ماده و مادیات‌اند و دومی غیر آنها [= موجودات غیر مادی] یعنی موجود مجرد است و از اموری که به گونهٔ عروض اولی [بدون اینکه واسطه در عروض در کار باشد] بر موجود عارض می‌شود [ویژگی] علم و عالم و معلوم بودن است، زیرا علم - چنانکه توضیح آن خواهد آمد - [به معنای] حاضر شدن یک وجود مجرد برای یک موجود مجرد [دیگر] است، لذا شایسته است که از آن در فلسفهٔ اولی بحث کنیم. در این مرحله دوازده فصل وجود دارد:

- فصل ۱ -

تعریف علم و اولین تقسیم آن

حصول علم برای ما و همچنین مفهوم آن نزد ما [انسانها] امری بدیهی است و ما در این فصل، تنها می‌خواهیم روشن‌ترین ویژگی‌های آنرا بشناسیم تا به کمک آنها

مصادیقَه و خصوصیّاتِها.

فنقولُ: قد تقدَّمَ فی بحثِ الوجودِ الذهنیِّ: أنّ لنا علماً بالامورِ الخارجةِ عنّا فی الجملةِ، بمعنی أنّها تحصُلُ لنا و تحضُرُ عندَنا بماهیّاتِها، لا بوجوداتِها الخارجیّةِ التی تترتبُ علیها الآثارُ، فهذا قسمٌ من العلمِ، و یُسمّیٰ «عِلماً حصولیّاً».

و من العلمِ: علمُ الواحدِ منّا بذاتِه، التی یشیرُ إلیها بـ«أنا»، فانّه لا یغفلُ عن نفسِه فی حالٍ من الأحوالِ؛ سواءٌ فی ذلک الخلاءُ و الملاءُ، و النومُ و الیقظةُ، و أیّةُ حالٍ اُخریٰ.

و لیسَ ذلک بحضورِ ماهیّةِ ذاتِنا عندَنا حضوراً مفهومیّاً و علماً حصولیّاً؛ لأنّ المفهومَ الحاضرَ فی الذهنِ کیفَما فُرِضَ لا یأبیٰ الصدقَ علی کثیرینَ و إنّما یتشخصُ بالوجودِ الخارجیِّ، و هذا الذی نشاهدُه من أنفسِنا و نعبِّرُ عنه بـ«أنا» أمرٌ شخصیٌّ لذاتِه لا یقبلُ الشرکةَ، و التشخُّصُ شأنُ الوجودِ، فعلمُنا بذواتِنا إنّما هو بحضورِها لنا بوجودِها الخارجیِ الذی هو ملاکُ الشخصیّةِ و ترتُّبِ الآثارِ؛ و هذا قسمٌ آخرُ من العلمِ و یسمّی «العلمَ الحضوریَ».

و هذانِ قسمانِ ینقسمُ إلیهما العلمُ قسمةً حاصرةً، فانّ حصولَ المعلومِ للعالمِ: إمّا بماهیّتِه، او بوجودِه؛ و الأوّلُ هو العلمُ الحصولیُ، و الثانی هو العلمُ الحضوریُّ.

ثمَّ إنّ کونَ العلمِ حاصلاً لنا، معناهُ: حصولُ المعلومِ لنا، لأنَّ العلمَ عینُ المعلومِ بالذاتِ، إذ لا نعنی بالعلمِ إلاّ حصولَ المعلومِ لنا، و حصولُ الشیءِ و حضورُهُ لیس إلاّ وجودَه، و وجودُه نفسُه.

و لا معنی لحصولِ المعلومِ للعالمِ إلاّ اتحادُ العالمِ معه، سواءٌ کان معلوماً حضوریّاً او حصولیّاً؛ فانّ المعلومَ الحضوریَّ: إن کانَ جوهراً قائماً بنفسِه، کانَ



مصادیق و خصوصیات مصادیقش را تشخیص دهیم. [حال] می‌گوییم: در بحث وجود ذهنی گذشت که ما اجمالاً، به امور خارج از خود علم داریم، به این معنا که امور خارج از ما، با ماهیت‌های خود و نه با وجودهای خارجی‌شان ـ که آثار خارجی بر همین وجودهای خارجی مترتّب می‌شود ـ برای ما حاصل شده و در نزد ما حاضر می‌شوند، در نتیجه، این، گونه‌ای از علم است و «علم حصولی» نامیده می‌شود. از جملهٔ [اقسام] علم، علم هر یک از ما به ذات خود است که با [لفظ] «من» بدان اشاره می‌کند چرا که هیچ یک از ما، در هیچ حالی از خود غفلت نمی‌کند، فرقی نمی‌کند که تنها باشد و یا در جمع باشد و خواب یا بیدار و [یا] هر حال دیگری. این علم، با حضور ماهیت ذات ما در نزد ما ـ به گونه حضور مفهومی و علم حصولی ـ شکل نمی‌گیرد، زیرا مفهوم حاضر در ذهن، هر گونه که فرض شود مانع از صدق بر [مصادیق] کثیر نیست و تنها با وجود خارجی تشخّص می‌یابد و آنچه که ما مشاهده‌اش می‌کنیم [که عبارتست از] خود ما و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم امری ذاتاً متشخّص بوده و مشارکت را قبول نمی‌کند و تشخّص هم ویژگی وجود است، بنابراین، علم ما به ذاتمان، تنها با حضور آن نزد ماست [آنهم] با وجود خارجی‌ای که ملاک تشخیص و ترتّب آثار است و این گونه‌ای دیگر از علم است و «علم حضوری» نامیده می‌شود و این دو [گونه] دو قسمی‌اند که تقسیم علم به آنها، تقسیم حاصر [جامع افراد] است، زیرا حصول معلوم برای عالم، یا با ماهیتش است و یا با وجودش، اولی [همان] علم حصولی و دومی علم حضوری است. معنای حاصل بودن علم برای ما، حاصل بودن معلوم برای ماست. زیرا علم عینِ معلوم بالذات است، زیرا مقصود ما از علم، چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست و حصول و حضور شیء، چیزی جز وجود آن نیست و وجود آن، خود آنست و حصول معلوم برای عالم، معنایی جز اتحاد عالم با معلوم ندارد، خواه معلومِ حضوری باشد و خواه معلوم حصولی، زیرا معلوم حضوری، اگر جوهر قائم به ذات خود باشد، وجودش برای خودش می‌باشد

وجودُه لنفسِه، و هو مع ذلك للعالمِ، فقدِ اتَّحدَ العالمُ مع نفسِهِ؛ و إن كان أمراً وجودُه لموضوعِه، و المفروضُ أنَّ وجودَه للعالمِ، فقدِ اتحدَ العالمُ مع موضوعِه، و العرضُ أيضاً من مراتبِ وجودِ موضوعِه غيرُ خارجٍ منه، فكَذلِكَ مَعَ ما اتّحدَ مع موضوعِه، و كذا المعلومُ الحصوليُ موجودٌ للعالمِ، سواءٌ كان جوهراً موجوداً لنفسِه أو أمراً موجوداً لغيرِه، و لازمُ كونِه موجوداً للعالمِ اتحادُ العالمِ معَه.

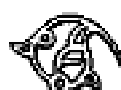
عَلىٰ أنّه سيجيء أن العلمَ الحصوليَ علمٌ حضوريٌ في الحقيقةِ.

فحصولُ العلمِ للعالمِ من خواصِّ العلمِ، لكن لا كلُّ حصولٍ كيفَ كانَ، بل حصولُ أمرٍ بالفعلِ فعليّةً محضةً لا قوّةَ فيه لشيءٍ مطلقاً؛ فانّا نُشاهدُ بالوجدانِ أنّ المعلومَ من حيثُ هو معلومٌ لا يَقوىٰ على شيءٍ آخَرَ، و لا يَقبلُ التغيّرَ عمّا هو عليه؛ فهو حصولُ أمرٍ مجرّدٍ عن المادّةِ خالٍ من غواشِي القوّةِ، و نُسمّي ذلك «حضوراً».

فحضورُ المعلومِ يَستدعي كونَه أمراً تاماً في فعليّتِه، من غيرِ تعلّقٍ بالمادّةِ و القوّةِ يوجبُ نقصَه و عدمَ تمامِه من حيثُ كمالاتِه التي بالقوّةِ.

و مقتضىٰ حضورِ المعلومِ أن يكونَ العالمُ الذي يَحصلُ له العلمُ أمراً فعليّاً تامَّ الفعليّةِ، غيرَ ناقصٍ من جهةِ التعلقِ بالقوّةِ، و هو كونُ العالمِ مجرَّداً عن المادّةِ خالياً عن القوّةِ.

فقد بانَ: أنّ العلمَ حضورُ موجودٍ مجرّدٍ لموجودٍ مجرّدٍ؛ سواءٌ كان الحاصلُ عينَ ما حَصَلَ له، كما في عِلمِ الشيءِ ....



[وجود لنفسه] و علاوه بر این، وجودش برای عالم نیز هست بنابراین، عالم، با خود این معلوم اتحاد دارد و اگر امری باشد که وجودش، برای موضوعش می‌باشد [=عرض = وجود لغیره] ـ در حالی که مفروض اینست که وجودش برای عالم است ـ در نتیجه عالم با موضوعِ معلوم [عرض] متحد است و همچنین، عرض از مراتب وجود موضوع خود بوده و از آن خارج نیست، پس با چیزی که با موضوعش اتحاد دارد [= عالم] هم همینطور می‌باشد [یعنی معلوم با عالم هم اتحاد خواهد داشت]. معلوم حصولی هم برای عالم موجودیت دارد ـ خواه معلوم، خود، جوهری باشد که وجودش برای خودش است [وجود لنفسه] یا آنکه وجودش برای غیر خودش باشد ـ و لازمهٔ اینکه برای عالم موجودیت دارد اینست که عالم با او اتحاد داشته باشد، علاوه بر اینکه [در مباحث آتی] خواهد آمد که علم حصولی در حقیقت، علم حضوری است. بنابراین، حصول علم برای عالم از ویژگیهای علم است اما نه هر گونه حصولی و به هر شکل که باشد، بلکه حصول یک امر بالفعل است با فعلیت محض که قوهٔ هیچ چیز در آن نیست، زیرا با وجدان خود در می‌یابیم که معلوم از آن جهت که معلوم است، قوهٔ شیء دیگر را ندارد و تغییر ـ از وضعی که دارد ـ [به وضعی دیگر] را نمی‌پذیرد. بنابراین، علم حصولی، امری مجرد از ماده و خالی از ویژگی قوّه است و ما آن را «حضور» می‌نامیم، لذا حضور معلوم طلب می‌کند که معلوم امری باشد که در فعلیت خود کامل بوده و تعلّق به ماده و قوّه ـ که موجب نقص و کامل نبودن آن از جهت [نداشتن] کمالات بالقوه‌اش است ـ نداشته باشد.

حضور معلوم اقتضا می‌کند عالم که برای او علم حاصل می‌شود، امری بالفعل با فعلیت کامل باشد و نقصی از جهت تعلّق به قوه در آن نباشد و این [یعنی] اینکه عالم، مجرد از ماده و خالی از قوه باشد. بنابراین، روشن شد که علم، حضور یک موجود مجرد برای یک موجود مجرد [دیگر] است، خواه «حاصل» [آنچه برای عالم حاصل شده = معلوم] عین «ماحصل له» [آنچه علم برای او حاصل شده = عالم] باشد [عالم و

بنفسِه؛ او غيرَه بوجهٍ، كما فى علمِ الشىءِ بالماهيّاتِ الخارجةِ عنه.

و تبيّن أيضاً أوّلاً: أن المعلومَ الذى هو متعلَّقُ العلمِ، يجبُ أن يكونَ أمراً مجرّداً عن المادّةِ؛ و سيجىءُ معنىٰ تعلّقِ العلمِ بالامورِ الماديّةِ.

و ثانياً: أنّ العالمَ الذى يقومُ به العلمُ، يجب أن يكونَ مجرّداً عن المادّةِ أيضاً.

الفصلُ الثانيْ

يَنقَسم العِلمُ الحُصوليُّ الىٰ كُليٍّ و جُزئيٍّ

و الكلّيُّ: ما لا يمتنعُ فرضُ صدقِه على كثيرينَ، كالعلمِ بماهيّةِ الانسانِ، و يسمّى «عقلاً» و «تعقّلاً»؛ و الجزئيُّ: ما يمتنعُ فرضُ صدقِه على كثيرينَ، كالعلمِ بهذا الانسانِ بنوعٍ من الاتّصالِ بمادّته الحاضرةِ، و يُسمّىٰ «علماً إحساسيّاً»، و كالعلمِ بالانسانِ الفَردِ من غيرِ حضورِ مادّتِه، و يُسمّىٰ «علماً خياليّاً»؛ وعَدُّ هذين القسمَينِ ممتنعَ الصدقِ على كثيرينَ إنّما هو من جهةِ اتصالِ أدواتِ الاحساسِ بالمعلومِ الخارجيِّ فى العلمِ الاحساسيِ، و توقُّفِ العلمِ الخياليِ على العلمِ الاحساسيِ؛ و إلاّ فالصورةُ الذهنيّةُ، كيفَمَا فُرِضَتْ، لا تأبىٰ أن تصدقَ على كثيرينَ.

و القسمانِ جميعاً مجرّدانِ عن المادةِ، لِمَا تقدَّمَ: من فعليّةِ الصورةِ العلميّةِ فى ذاتِها و عدمِ قبولِها للتغيُّرِ.

و أيضاً: الصورةُ العلميّةُ، كيفما فرضتْ، لا تمتنعُ عن الصدقِ على كثيرينَ، و كلُّ أمرٍ ماديٍّ متشخصٌ ممتنعُ الصدقِ على أزيدَ من شخصٍ واحدٍ.

و أيضاً: لو كانتِ الصورةُ الحسيّةُ او الخياليّةُ ماديّةً منطبعةً بنوعٍ ....



معلوم یکی باشند] چنانکه در علم شی به خود اینگونه است و خواه غیر آن باشد، مانند علم شی به ماهیات خارج از [وجود] خود. همچنین روشن که اولاً: معلوم ـ که علم بدان تعلق می‌گیرد ـ لازم است امری مجرد از ماده باشد و [در مباحث آینده] معنای تعلق علم به امور مادی خواهد آمد و ثانیاً: عالم که علم وابسته به اوست هم لازم است که مجرد از ماده باشد.

ـ فصل ۲ ـ

تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

کلی مفهومی است که فرض صدق کردن آن بر مصادیق متعدد محال نیست، مانند علم به ماهیت انسان و [اینگونه از علم] «عقل» و «تعقل» نامیده میشود و جزئی، مفهومی است که فرض صدق کردن آن بر مصادیق متعدد محال است، مانند علم به این انسان [خاص مانند زید] با گونه‌ای ارتباط با مادهٔ آن که [نزدما] حاضر است و [اینگونه از علم] «علم احساسی» نامیده می‌شود و مانند علم به یک فرد [خاص] انسان بدون اینکه مادهٔ آن [نزد ما] حاضر باشد و [اینگونه از علم] «علم خیالی» نامیده می‌شود. و اینکه صدق این دو قسم بر مصادیق متعدد محال شمرده شده، تنها به جهت اتصال [و ارتباط] ابزارهای احساسی [ما] با معلوم خارجی در علم احساسی و وابسته بودن علم خیالی به علم احساسی است وگرنه صورت ذهنی ـ هرگونه که فرض شود ـ ابایی از صدق بر مصادیق متعدد ندارد. واین دو قسم از علم، مجرد از ماده‌اند، به دلیل مطلبی که گذشت [و آن عبارت بود] از اینکه صورت علمی، ذاتاً بالفعل است و تغییر را قبول نمی‌کند و همچنین صورت علمی ـ هرگونه که فرض شود ـ مانع از صدق بر مصادیق متعدد نیست، در حالیکه هر امر مادی‌ای دارای تشخص بوده و صدق آن بر بیش از یک شخص ناممکن است. و همچنین اگر صورت حسی یا خیالی مادی

من الانطباعِ في جزءٍ بدني، لكانتْ منقسمةً بانقسامِ محلِّها، و لَكانَ في مكانٍ و زمانٍ، و ليس كذلك؛ فالعلمُ لا يقبلُ القسمةَ، و لا يشارُ إليه إشارةً وضعيّةً مكانيّةً، و لا أنّه مقيّدٌ بزمانٍ، لصحّةِ تصوّرِنا الصورةَ المحسوسةَ في وقتٍ، بعدَ أمدٍ بعيدٍ، على ما كانَتْ عليه، من غير تغيُّرٍ فيها؛ و لو كانتْ مقيّدةً بالزمانِ لَتَغيَّرتْ بِتَقَضّيه.

و ما يتوهمُ: من مقارنةِ حصولِ العلمِ للزمانِ إنّما هو مقارنةُ شرائطِ حصولِ الاستعدادِ له، لا نفسِ العلمِ.

و أمّا توسُّطُ أدواتِ الحسِ في حصولِ الصورةِ المحسوسةِ، و توقُّفِ الصورةِ الخياليّةِ على ذلك، فانّما هو لحصولِ الاستعدادِ الخاصِ للنَفْسِ لِتَقْوىٰ به على تمثيلِ الصورةِ العلميّةِ؛ و تفصيلُ القولِ في علمِ النفسِ.

و مِمّا تقدّمَ يظهرُ انَّ قولَهم:

«إنّ التعقُّلَ إنّما هو بتقشيرِ المعلومِ عن المادّةِ و الأعراضِ المشخِّصةِ له حتّىٰ لا يبقىٰ إلاّ الماهيّةُ المُعَرّاةُ عن القشورِ، كالانسانِ المجردِ عن المادةِ الجسميةِ والمشخِّصاتِ الزمانيّةِ و المكانيّةِ و الوضعيّةِ و غيرِها، بخلافِ الاحساسِ المشروطِ بحضورِ المادّةِ و اكتنافِ الأعراضِ و الهيئاتِ الشخصيّةِ، و الخيالِ المشروطِ ببقاءِ الأعراضِ و الهيئاتِ المشخّصةِ، من دونِ حضورِ المادّةِ»، قولٌ على سبيلِ التمثيلِ للتقريبِ، و إلاّ فالمحسوسُ صورةٌ مجرّدةٌ علميّةٌ، و اشتراطُ حضورِ المادّةِ و الاكتنافِ بالأعراضِ المشخّصةِ لحصولِ ....



می‌بودند و به گونه‌ای در یک جزء بدنی نقش می‌بستند، می‌باید بسبب تقسیم شدن محل [نقش بستن] خود، [به اجزایی] تقسیم می‌شدند و در مکان و زمان [خاصی] می‌بودند، در حالیکه چنین نیست. بنابراین، علم، قبول تقسیم نمی‌کند و بدان، اشاره ـ از نوع اشاره وضعی مکانی ـ نمی‌شود و مقیّد به زمان نیست، به دلیل اینکه ما می‌توانیم صورتی را که در زمان [خاصّی] احساس کرده‌ایم پس از مدتی طولانی با همان وضعی که [قبلاً] داشته و بدون هیچ تغییری در آن تصور کنیم، در حالیکه اگر مقید به زمان می‌بود با گذشت زمان تغییر می‌کرد و این توهّم که که حصول علم [برای عالم] مقارن با [یک] زمان [خاص] است [باطل است] زیرا این مقارنت، فقط مقارنت شرایط پیدایش استعداد [حصول علم] با زمان است نه [مقارنت زمان با] خود علم. و امّا واسطه شدن ابزارهای حس در حصول صورت [علمی] محسوس و وابسته بودن صورت خیالی به صورت حسی، تنها برای حاصل شدن [یک] استعداد خاص برای نفس است تا بر متمثل کردن صورت علمی توانایی یابد. تفصیل سخن [در این باره] در روانشناسی مطرح می‌شود.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که این سخن فلاسفه [که گفته‌اند]:

«تعقّل تنها با پوست کندن معلوم از ماده [برداشتن پوستهٔ ماده از روی معلوم] و اعراض تشخّص دهنده به آن انجام می‌گیرد، تا بدانجا که چیزی جز ماهیت خالی از پوسته‌ها بر جای نماند، مانند انسان مجرد از مادهٔ جسمانی و مشخصات زمانی و مکانی و وضعی و غیره، بر خلاف احساس که مشروط است به اینکه ماده حاضر باشد و اعراض و هیئت‌های خاص، ماده را احاطه کنند [و همراه آن باشند] و [بر خلاف] خیال که مشروط است به باقی ماندن اعراض و هیئت‌های خاص بدون آنکه ماده حضور داشته باشد» سخنی از باب تمثیل و برای نزدیک کردن [مطلب به ذهن مبتدیان است] وگرنه [صورت] محسوس، یک صورت علمی مجرد است و شرط کردنِ حضور ماده و احاطه شدن ماده با اعراض تشخّص دهنده، بخاطر حصول

الاستعدادِ فى النفسِ للاحساسِ، و كذا اشتراطُ الاكتنافِ بـالمشخّصاتِ للتخيّلِ، و كذا اشتراطُ التقشيرِ فى التّعقّلِ للدلالةِ على اشتراطِ تخيّلِ أزيدَ من فردٍ واحدٍ فى حصولِ استعدادِ النّفْسِ لِتعقّلِ الماهيّةِ الكليّةِ، المعبّرِ عنه بانتزاعِ الكلّي من الأفرادِ.

و تبيَّنَ ممّا تقدَّمَ أيضاً: أنّ الوجودَ ينقسمُ، من حيثُ التجرّدِ عن المادّةِ و عدمِه، إلى ثلاثةِ عوالمَ كليّةٍ: أحدُها: عالَمُ المادّةِ و القوّةِ؛ و الثانى: عـالَمُ التجرّدِ عن المادّةِ دونَ آثارِها، من الشكلِ و المقدارِ و الوضـعِ و غـيرِها، ففيه الصورُ الجسمانيّةُ و أعراضُها وهيئاتُها الكماليّةُ من غيرِ مادّةٍ تَـحْمِلُ القوّةَ و الانفعالَ، و يسمّى «عالَمَ المثالِ» و «البرزخَ» بينَ عالَمِ العقلِ وعالَمِ المادّةِ؛ و الثالثُ: عالمُ التجرّدِ عن المادّةِ و آثارِها، و يسمّى عالمَ العقلِ.

و قد قسّموا عالمَ المثالِ إلى: المثالِ الأعظمِ القـائمِ بـذاتِـه، و المـثالِ الأصغرِ القائمِ بالنفسِ، الذى تَـتَصَرَّفُ فـيه النـفسُ كـيفَ تشـاءُ بـحسبِ الدّواعي المختلفةِ الحقّةِ و الجزافيّةِ، فتأتى أحياناً بصورٍ حـقّةٍ صـالحةٍ و أحياناً بصورٍ جزافيّةٍ تعبثُ بها.

و العوالمُ الثلاثةُ المذكورةُ مترتّبةٌ طولاً؛ فأعلاها مـرتبةً، و أقـواهـا و أقدمُها وجوداً، و أقربُها من المبدأِ الأوّلِ تعالى، عـالمُ العـقولِ المـجرّدةِ، لتمامِ فعليّتِها و تنزُّهِ ذواتِها عن شوبِ المادّةِ و القوّةِ؛ ويـليه عـالمُ المـثالِ المتنزّهُ عن المادّةِ دونَ آثارِها؛ ويليه عالمُ المادّةِ موطنُ كلِّ نقصٍ و شرٍّ، و لا يتعلقُ بما فيه علمٌ إلاّ من جهةِ ما يحاذيه من المثالِ والعقلِ.

استعداد در نفس [آدمی] برای احساس کردن است و همچنین است شرط کردنِ احاطه شدن [ماده] با مشخصات برای تخیّل کردن و نیز شرط کردنِ تقشیر [پوست کندن، بدر آوردن پوستهٔ ماده از معلوم] در تعقل، برای دلالت بر آنست که در حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی ـ که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر می‌شود ـ تخیل کردن بیش از یک فرد، شرط است. از آنچه گذشت روشن می‌شود که وجود از جهت تجرد و عدم تجرد از ماده به سه عالَم کلی تقسیم می‌شود: ۱ـ عالم ماده و قوه. ۲ـ عالم تجرد از ماده، بدون تجرد از آثار ماده [که عبارتست] از شکل، مقدار، وضع و غیره، بنابراین، در این عالم، صورتهای جسمانی و اعراض و هیئت‌های کمالی آن وجود دارد بدون آنکه ماده‌ای که حامل قوه و انفعال است وجود داشته باشد و [این عالم] «عالم مثال» و «عالم فاصل بین عالم عقل و عالم ماده» نامیده می‌شود. ۳ـ عالم تجرد از ماده و آثار ماده و [این عالم] «عالَم عقل» نامیده می‌شود. عالم مثال را تقسیم کرده‌اند به مثال اعظم که قائم به خود است و مثال اصغر که قائم به نفس [آدمی] بوده و نفس هرگونه که بخواهد بر اساس انگیزه‌های مختلف، به حق یا به گزاف، در آن تصرّف می‌کند، لذا گاهی صورت‌های حق و صالحی را [بوجود] می‌آورد و گاهی صورتهایی گزاف که با آنها بازی می‌کند. و عوامل سه‌گانه مذکور ترتیب طولی دارند و بلند مرتبه‌ترین، قوی‌ترین، قدیم‌ترین و نزدیک‌ترین آنها به مبدأ اول متعال، عالم عقول مجرد است، به دلیل فعلیت تام آنها و منزه بودن ذاتشان از پیرایهٔ ماده و قوه و بعد از آن، عالم مثال قرار می‌گیرد که از ماده ـ و نه آثار آن ـ پیراسته است و بعد از آن، عالم ماده است که جایگاه هر نقص و شری است و علم، به امور موجود در آن تعلق نمی‌گیرد مگر از جهت آنچه در مقابل آنها قرار می‌گیرد. [که عبارتست] از مثال و عقل. [یعنی علم، به وجود مثالی و عقلی این موجودات تعلّق می‌گیرد که در مقابل وجود مادی خوداند].

الفَصْلُ الثّالِثُ

يَنقَسمُ العِلْمُ انقِساماً آخَرَ إلىٰ كُلّيّ و جُزئيّ

و المراد بالكلّيّ: ما لا يتغيّرُ بتغيُّرِ «المَعلومِ بالعَرَضِ»، كَصُورةِ البِناءِ التی يتصورُها البنّاءُ فی نفسِه ليبنيَ عليها، فالصورةُ عندَه علی حالِها قبلَ البِناءِ، و معَ البناءِ، و بعدَ البناءِ، و إنْ خَرِبَ و انهدمَ؛ و يسمّی «عِلْمَ ما قبلَ الكَثرةِ»، و العلومُ الحاصلةُ من طريقِ العللِ كليّةٌ من هذا القبيلِ دائماً، كعلمِ المنجّمِ بأنَّ القمرَ منخسفٌ يومَ كذا ساعةَ كذا إلی مدّةٍ كذا يعودُ فيه‌الوضعُ السماويُّ بحيثُ يوجبُ حَيلُولةَ الأرضِ بينَه و بينَ الشمسِ؛ فعلمُه ثابتٌ علی حالِه قبلَ الخسوفِ، و معه، و بعدَه.

و المرادُ بالجزئيّ: ما يتغيّرُ بتغيُّرِ المعلومِ بالعَرَضِ، كما إذا عَلِمْنا من طَريقِ الإبصارِ بحركةِ زيدٍ؛ ثم إذا وَقَفَ عن الحركةِ، تَغيَّرتِ الصورةُ العلميّةُ من الحركةِ إلی السكونِ؛ و يسمّی «علمَ ما بعدَ الكثرةِ».

فان قلتَ: التغيُّرُ لا يكونُ إلاّ بقوّةٍ سابقةٍ، و حاملُها المادّةُ؛ و لازمُه كونُ العلومِ الجزئيّةِ ماديّةً، لا مجرّدةً.

قلنا: العلمُ بالتغيُّرِ غيرُ تغيُّرِ العلمِ، و المتغيّرُ ثابتٌ فی تغيُّرِه، لا متغيّرٌ؛ و تعلّقُ العلمِ به، أعني حضورَه عندَ العالمِ، من حيثُ ثَباتِهِ لا تغيُّرِه؛ و إلاّ لم يكنْ حاضراً، فلم يكنِ العلمُ حضورَ شيءٍ لشيءٍ؛ هذا خلفٌ.

ـ فصل ۳ ـ

تقسیم دیگر علم به کلی و جزئی

مقصود از [علم] کلی [در تقسیم دوم] علمی است که با تغییر معلوم بالعرض [= مصداق صورت ذهنی] تغییر نمی‌یابد، مانند صورت ساختمان که بنّا آنرا در نفس خود تصور می‌کند تا بر طبق آن، [ساختمان را] بسازد. بنابراین، صورت که نزد بنّاست، پیش از ساختن و در حال ساختن و پس از آن، بر [همان] حال خود [و بدون تغییر در ذهن بنّا] باقی می‌ماند گرچه ساختمان خراب و منهدم شود و [این علم] «علم پیش از کثرت» نامیده می‌شود و علوم حاصل از راه علل، کلی بوده و همواره از همین قبیل هستند، مانند علم ستاره‌شناس به اینکه ماه، فلان روز و فلان ساعت تا فلان مدّت خواهد گرفت و وضع آسمان به گونه‌ای خواهد شد که موجب حایل شدن زمین بین ماه و خورشید می‌شود. بنابراین، علم ستاره‌شناس، بر حال خود ثابت می‌ماند پیش از ماه گرفتگی، در حال آن و پس از آن. و مقصود از [علم] جزئی علمی است که با تغییر معلوم بالعرض تغییر پیدا می‌کند، مانند زمانی که از راه دیدن، علم به حرکت «زید» [= اسم خاص] پیدا کنیم آنگاه وقتی او از حرکت بازایستد، صورت علمی از حرکت به سکون تغییر می‌یابد و [این علم] «علم پس از کثرت» نامیده می‌شود. اگر [به عنوان اشکال] بگویی: تغییر محقق نمی‌شود جز با یک قوهٔ پیشین و حاصل این قوه هم ماده است و لازمه تغییر هم آنست که علوم جزئی مادی باشند و نه مجرد [در جواب] خواهیم گفت: علم به تغییر با تغییر علم تفاوت دارد و متغیّر در تغییر کردن خود ثبات دارد نه تغییر و تعلّق علم به متغیّر ـ یعنی حضور آن نزد عالم ـ از جهت ثبات آنست نه [از جهت] تغییر آن وگرنه [نزد ذهن] حاضر نخواهد شد و در نتیجه علم، حضور شیء برای شیء نخواهد بود. این خلاف فرض است.

الفَصْلُ الرّابِعُ

في أنواعِ التّعقّلِ

ذكروا أنّ التعقُّلَ على ثلاثةِ أنواعٍ:

أحدُها: أن يكونَ «العقلَ بالقوّةِ»، اى لا يكونَ شيئاً من المعقولاتِ بالفعلِ، و لا له شيءٌ من المعقولاتِ بالفعلِ، لخلوّ النفسِ عن عامّةِ المعقولاتِ.

الثاني: أن يعقلَ معقولاً او معقولاتٍ كثيرة بالفعلِ، مميّزاً لبعضِها من بعضٍ، مرتّباً لها؛ و هو «العقلُ التفصيليُّ».

الثالث: أن يعقلَ معقولاتٍ كثيرةً عقلاً بالفعلِ من غيرِ أن يتميَّزَ بعضُها من بعضٍ، و إنّما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ فيه كلُّ التفاصيلِ؛ و مثّلوا له بما إذا سألك سائلٌ عن عدّةٍ من المسائلِ التى لك علمٌ بها، فحضَرَك الجوابُ فى الوقتِ؛ فأنتَ فى أوّلِ لحظةٍ تأخذُ فى الجوابِ تَعلَمُ بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعلِ، لكن لا تَميُّزَ لبعضِها من بعضٍ، و لا تفصيلَ، وإنّما يحصلُ التميّزُ و التفصيلُ بالجوابِ، كأنّ ما عندَك منبعٌ تنبعُ و تجري منه التفاصيلُ؛ ويسمّى «عقلاً إجماليّاً».

الفَصلُ الخامِسُ

في مَراتِبِ العَقلِ

ذكروا أنّ مراتبَ العقلِ أربعٌ:

إحداها: كونُه بالقوّةِ بالنسبةِ إلى جميعِ المعقولاتِ، و يسمّى «عقلاً هيولانيّاً»، لشباهتِه فى خلوّهِ عن المعقولاتِ «الهيولىٰ»، فى كونها ....



ـ فصل ۴ ـ

انواع تعقّل

گفته‌اند که تعقل بر سه نوع است:

۱ـ اینکه عقل بالقوه باشد یعنی نه خود بالفعل چیزی از معقولات است و نه بالفعل چیزی از معقولات را [در اختیار] دارد، زیرا نفس از همه معقولات خالی است.

۲ـ اینکه یک یا چند معقول را بالفعل ـ با تمییز دادن آنها از یکدیگر و مرتب کردن آنها ـ تعقّل کند و این [نوع از عقل] عقل تفصیلی است.

۳ـ اینکه چندین معقول را بالفعل تعقّل کند بدون آنکه آنها را از هم تمییز دهد و این یک تعقل بسیط و اجمالی است که در آن همه تفاصیل وجود دارد و برای آن مثال زده‌اند به زمانی که سؤال کننده‌ای از تعدادی از مسائلی که شما به آنها علم دارید سؤال کند و همان وقت جواب [آن مسائل در ذهن شما] حاضر شود زیرا شما در اولین لحظه‌ای که شروع به جواب دادن می‌کنید، به همه آن مسائل علم یقینی بالفعل دارید امّا آنها از یکدیگر تمایز نداشته و تفصیلی ندارند و تمایز و تفصیل تنها با جواب دادن حاصل می‌شود، گویا آنچه نزد شماست منبعی است که می‌جوشد و تفاصیل از آن جاری می‌شود و [این نوع از از عقل] «عقل اجمالی» نامیده می‌شود.

ـ فصل ۵ ـ

مراتب عقل

گفته‌اند که عقل، چهار مرتبه دارد:

۱ـ اینکه نسبت به تمامی معقولات بالقوه باشد و این [مرتبه] «عقل هیولانی» نامیده می‌شود، به خاطر شباهت آن در خالی بودن از معقولات به هیولی که نسبت به

بالقوّةِ بالنسبةِ إلى جميعِ الصورِ.

و ثانيتُها: «العقلُ بالمَلَكةِ»، و هي المرتبةُ التي تُعقَلُ فيها الأمُورَ البديهيّةُ من التّصوّراتِ و التصديقاتِ؛ فانّ تعلُّقَ العلمِ بالبديهيّاتِ أقدمُ من تعلّقِهِ بالنظريّاتِ.

و ثالثتُها: «العقلُ بالفعلِ»، و هو تعقُلُه النظريّاتِ بتوسيطِ البديهيّاتِ و إن كانتْ مُرتّبةً بعضُها على بعضٍ.

و رابعتُها: عقلُه لجميعِ ما استفادَه من المعقولاتِ البديهيّةِ والنظريّةِ، المطابقةِ لِحقائقِ العالَمِ العِلْويِ و السِفْلي، باستحضارِه الجميعَ و الْتفاتِه إليها بالفعلِ، فيكونُ عالَماً عِلميّاً مُضاهياً للعالَمِ العَينيّ؛ و يُسمّىٰ «العقلَ المستفادَ».

الفَصْلُ السّادِسُ

في مُفيضِ هٰذهِ الصّوَرِ العِلميّةِ

أمّا الصورُ العقليّةُ الكليّةُ: فإنّ مفيضَها المخرجَ للانسانِ مثلاً من القوّةِ إلى الفعلِ، عقلٌ مفارقٌ للمادّةِ، عندَه جميعُ الصورِ العقليّةِ الكليّةِ؛ و ذلك: أنّك قد عرفتَ أنّ هذه الصورَ، بما أنّها علمٌ، مجرّدةٌ عن المادّةِ؛ على: أنّها كليّةٌ، تقبلُ الاشتراكَ بينَ كثيرينَ، و كلُ أمرٍ حالٌّ في المادّةِ واحدٌ شخصيٌ لا يقبلُ الاشتراكَ. فالصورةُ العقليّةُ مجرّدةٌ عن المادّةِ، ففاعلُها المفيضُ لها أمرٌ مجرّدٌ عن المادّةِ، لأنّ الأمرَ المادّيَ ضعيفُ الوجودِ، فلا يَصدرُ عنه ما هو أقوىٰ منه وجوداً؛ على: أنّ فِعلَ المادّةِ مشروطٌ بالوضعِ الخاصّ، و لا وضعَ للمجرّدِ.



تمامی صورت‌ها بالقوه است.

۲ـ «عقل بالملکه» و آن مرتبه‌ای است که در آن امور بدیهی [که عبارتست] از تصورات و تصدیقات [بدیهی] تعقّل می‌شوند زیرا تعلّق علم به بدیهیات، مقدّم بر تعلّق آن به نظریّات است [و پیش از آن صورت می‌گیرد.]

۳ـ «عقل بالفعل» و آن [یعنی اینکه] عقل نظریات را با واسطه قرار دادن بدیهیات تعقّل کند، گرچه برخی [از نظریات] بر برخی [دیگر] ترتّب [و وابستگی] دارند.

۴ـ اینکه عقل تمام آنچه را بدست آورده تعقّل کند [که عبارتست] از معقولات بدیهی و نظری که با حقایق عالم بالا و پایین مطابق‌اند، به این صورت که تمامی آنها را حاضر کرده و به آنها بالفعل توجه می‌کند در نتیجه، جهانی علمی می‌شود که با جهان خارجی شبیه است و [این مرتبه از عقل] «عقل مستفاد» نامیده می‌شود.



ـ فصل ۶ ـ

افاضه کننده صورتهای علمی

افاضه کنندهٔ صور عقلی کلی که مثلاً انسان را از قوه بسوی فعلیت خارج می‌کند، عقلی مجرد از ماده است که نزد او همهٔ صورتهای عقلی کلی است و این بدلیل آنست که دانستی این صورتها ـ از آن جهت که علم‌اند ـ مجرد از ماده‌اند، علاوه بر آنکه آنها کلی بوده و قابل اشتراک بین موارد متعدد می‌باشند و هر چیزی که در ماده حلول کرده واحد شخصی است و قبول اشتراک نمی‌کند. بنابراین، صورت عقلی مجرد از ماده است و در نتیجه، ایجاد کننده آن که آنرا افاضه می‌کند امری مجرد از ماده است، زیرا امر مادی وجودش ضعیف است، لذا وجودی که قوی‌تر از او است از آن صادر نمی‌شود، علاوه برآنکه تأثیر گذاری ماده مشروط به یک وضع خاص است، در حالیکه موجود مجرد وضع ندارد. این افاضه کنندهٔ مجرد از ماده، نفس که تعقل کننده این صورتهای

و ليس هذا المفيضُ المجرّدُ هو النفسَ العاقلةَ لهذه الصورِ المجرّدةِ العلميّةِ، لأنّها بعدُ بالقوّةِ بالنسبةِ إليها، و حيثيّتُها حيثيّةُ القبولِ دونَ الفعلِ، و من المحالِ أن يُخرِجَ ما بالقوّةِ نفسَه من القوّةِ إلى الفعلِ.

فمفيضُ الصورةِ العقليّةِ جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ للمادّةِ، فيه جميعُ الصورِ العقليّةِ الكليّةِ على نحوِ ما تقدَّمَ من العلمِ الاجماليِّ العقليِّ، تتّحدُ معه النّفسُ المستعِدّةُ للتعقلِ على قدرِ استعدادِها الخاصِّ، فيُفيضُ عليها ما تستعدُّ له من الصورِ العقليّةِ، و هو المطلوبُ.

و بنظيرِ البيانِ السابقِ يتبيّنُ: أنَّ مُفيضَ الصّورِ العلميّةِ الجزئيّةِ جوهرٌ مثاليٌّ مفارقٌ، فيه جميعُ الصورِ المثاليّةِ الجزئيّةِ على نحوِ العلمِ الاجماليِ، تتّحدُ معه النفسُ على قدرِ مالَها من الاستعداد.

الفَصلُ السّابِعُ

يَنقَسِم العِلمُ الحُصوليُّ إلىٰ تصوّرٍ و تَصديقٍ

لأنّه إمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلومٍ واحدٍ أو كثيرٍ من غيرِ إيجابٍ أو سلبٍ، و يسمّى «تصوّراً» كتصوُّرِ الانسانِ و الجسمِ و الجوهرِ؛ و إمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلومٍ معها إيجابُ شيءٍ لشيءٍ او سلبُ شيءٍ عن شيءٍ، كقولنا: الانسانُ ضاحكٌ، و قولنا: ليس الانسانُ بحجرٍ، و يسمّى «تصديقاً»، و باعتبارِ حكمِه «قضيّةً».

ثم إنّ القضيّةَ، بما تشتملُ على إثباتِ شيءٍ لشيءٍ او نفيِ شيءٍ عن شيءٍ، مركّبةٌ من أجزاءٍ فوقَ الواحدِ.

مجرد علمی است نمی‌باشد، زیرا نفس نسبت به آنها بالقوه است و حیثیت آن حیثیت قبول [= پذیرش] است نه فعل [= تأثیرگذاری] و محال است که آنچه بالقوه است، خود را از [حالت] قوه بسوی فعلیت خارج کند. بنابراین، افاضه کنندهٔ صورت عقلی، یک جوهر عقلی مجرد از ماده است که در آن تمامی صورتهای عقلی کلی وجود دارند، به همان صورت که [بیانش] گذشت [و عبارت بود] از علم اجمالی عقلی. و نفسی که آمادگی تعقل را دارد به اندازهٔ استعداد خاص خود با آن [جوهر] متحد می‌شود و بعد، جوهر، صورتهای عقلی‌ای که نفس آمادهٔ [دریافت] آنهاست را بر نفس افاضه می‌کند و این همان مطلوب ماست [که ادعا می‌کردیم] و با [تبیینی] نظیر تبیین گذشته، روشن می‌شود که افاضه کنندهٔ صورتهای علمی جزئی، یک جوهر مثالی مجرد است که در آن تمامی صورتهای مثالی جزئی، به صورت علم اجمالی وجود دارند و نفس به اندازهٔ استعدادی که دارد با آن متحد می‌شود.

ـ فصل ۷ ـ

تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

[این تقسیم] به این دلیل است که علم حصولی یا صورت حاصل از یک یا چند معلوم ـ بدون اثبات و نفی ـ است که «تصور» نامیده می‌شود، مانند تصور انسان و جسم و جوهر و یا صورت حاصل از معلوم [بالعرض]ی است که بهمراه آن یا چیزی برای چیزی اثبات شده و یا چیزی از چیزی سلب شده است، مانند [این] سخن ما که: «انسان خندان است» و «انسان سنگ نیست» که «تصدیق» نامیده می‌شود و به لحاظ حکم [موجود در] آن، «قضیه» نامیده می‌شود.

حال، [باید دانست که] قضیه، از آن جهت که مشتمل بر اثبات یک چیز برای چیز [دیگر] یا سلب یک چیز از چیز [دیگر] است، مرکب از اجزایی بیش از از یک جزء

و المشهورُ: أنّ القضيّةَ الموجبةَ مؤلّفةٌ من «الموضوعِ» و «المحمولِ» و «النسبةِ الحكميّةِ»؛ و هى نسبةُ المحمولِ إلى الموضوعِ، و «الحكمِ باتحادِ الموضوعِ مع المحمولِ»؛ هذا فى الهليّاتِ المركبّةِ التى محمولاتُها غيرُ وجودِ الموضوعِ، و أمّا الهليّاتُ البسيطةُ التى محمولُها وجودُ الموضوعِ، كقولنا: «الانسانُ موجودٌ»، فأجزاؤُها ثلاثةٌ: «الموضوعُ» و «المحمولُ» و «الحكمُ» إذ لا معنىً لتخلّلِ النسبةِ، و هى الوجودُ الرابطُ، بينَ الشىءِ و نفسِه.

و [المشهور] أنّ القضيةَ السالبةَ مؤلفةٌ من «الموضوعِ» و «المحمولِ» و «النسبةِ الحكميّةِ الايجابيّةِ»، و لا حكمَ فيها، لا أنّ فيها حكماً عدميّاً، لأنّ الحكمَ جَعْلُ شىءٍ شيئاً، و سلبُ الحكمِ عدمُ جعلِه، لا جَعْلُ عَدَمِه.

و الحقُّ: أنّ الحاجةَ إلى تصوّرِ النسبةِ الحكميّةِ إنّما هى من جهةِ الحكمِ: بما هو فعلُ النّفسِ، لا بما هو جزءُ القضيّةِ، اى، إنّ القضيّةَ إنّما هى الموضوعُ و المحمولُ و الحكمُ، و لا حاجةَ فى تحقُّقِ القضيّةِ، بما هى قضيّةٌ، إلى تصورِ النسبةِ الحكميّةِ، و إنّما الحاجةُ إلى تصوّرِها لِتحقّقِ الحكمِ من النفسِ و جَعْلِها الموضوعَ هو المحمولَ؛ و يدلُّ على ذلك: تحققُ القضيّةِ فى الهليّاتِ البسيطةِ بدونِ النسبةِ الحكميّةِ التى تَربِطُ المحمولَ بالموضوعِ.

فقد تبيَّنَ بهذا البيانِ: أوّلاً، أنّ القضيّةَ الموجبةَ ذاتُ أجزاءٍ ثلاثةٍ: الموضوعُ و المحمولُ و الحكمُ، و السالبةُ ذاتُ جزئينِ: الموضوعُ و المحمولُ؛ و أنّ النسبةَ الحكميّةَ تحتاجُ إليها النفسُ فى فعلِها الحكمَ، لا القضيّةَ بما هى قضيّةٌ فى انعقادِها.

و ثانياً: أنّ «الحكمَ» فعلٌ من النفسِ فى ظرفِ الادراكِ الذهنىِّ، و ليسَ من الانفعالِ التصوّرىِ فى شىءٍ؛ و حقيقةُ الحكمِ ....



است و [نظر] مشهور آنست که قضیهٔ موجبه، مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه است و نسبت حکمیه [به معنای] نسبت محمول به موضوع و حکم به اتحاد موضوع با محمول است. این سخن، در [قضایای] هلیه مرکبه که محمول آنها [چیزی] غیر از وجود موضوع است [جاری] است و امّا قضایای «هلیه بسیطه» که محمول آنها [همان] وجود موضوع است ـ مانند [این] سخن ما که: «انسان وجود دارد» ـ سه جزء دارند: موضوع و محمول و حکم، زیرا معنا ندارد نسبت ـ که وجود رابط است ـ بین شیء و خودش قرار بگیرد. و [مشهور آنست که] قضیه سالبه مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمی ایجابی است و حکمی در آن وجود ندارد، نه آنکه در آن حکم عدمی باشد، زیرا حکم [به معنای آنست] که چیزی، چیز دیگری قرار داده شود [مثلاً در «انسان خندان» است، انسان، خندان قرار داده شده است] و سلب حکم [به معنای] عدم این جعل [=قرار دادن] است و نه به معنای جعل عدم آن.

حق آنست که نیاز به تصور نسبت حکمیه، تنها از جهت حکم است [آنهم] از آن رو که حکم، فعل نفس است، نه از آن رو که نسبت حکمیه جزء قضیه است یعنی اینکه قضیه همان موضوع و محمول و حکم است و در تحقق قضیّه ـ از آن رو که قضیه است ـ نیازی به تصور نسبت حکمیه نیست و نیاز به تصور آن، تنها برای تحقق حکم از ناحیه نفس و اینکه نفس، موضوع را محمول قرار دهد [=حکم به اتحاد آندو کند] است و تحقق قضیه در هلیات بسیطه ـ بدون نسبت حکمیه‌ای که محمول را به موضوع ربط دهد ـ براین مطلب دلالت می‌کند.

بنابراین، با این بیان روشن شد که: ۱ـ قضیه موجبه سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم و قضیه سالبه دو جزء دارد: موضوع و محمول و نفس، در فعلِ حکم کردن خود به نسبت حکمیه احتیاج دارد نه [آنکه] قضیه ـ از آنرو که قضیه است ـ در انعقاد [و تشکیل] خود [بدان محتاج باشد] و ۲ـ حکم، فعلی از ناحیه نفس، در ظرف ادراک ذهنی است و انفعال تصوّری نسبت به یک شیء نیست و حقیقت حکم، مثلاً

فى قولنا: زيدٌ قائمٌ، مثلاً، أنّ النفسَ تنالُ من طريقِ الحسِ موجوداً واحداً، هو «زيدٌ القائمُ»، ثم تُجزِّئهُ إلى مفهومَىْ «زيدٍ» و «القائمِ» و تَخزِنُهما عندَها؛ ثم إذا أرادتْ حكايةَ ما وَجَدَته فى الخارجِ، أخَذَتْ صورتَىْ زيدٍ و القائمِ من خُزانَتِها، و هما اثنتانِ، ثم جَعَلَتْهما واحداً ذا وجودٍ واحدٍ، و هذا هو الحكمُ الذى ذكرنا: أنّه فعلٌ للنفسِ تَحكي به الخارجَ على ما كانَ.

فالحكمُ: فعلٌ للنّفسِ، و هو مع ذلك مِن الصُّورِ الذهنيّةِ الحاكيةِ لِما وراءَها؛ و لو كانَ الحكمُ تصوّراً مأخوذاً من الخارجِ، كانتِ القضيّةُ غيرَ مفيدةٍ لصحّةِ السكوتِ، كما فى كلٍ من المقدّمِ و التّالي فى القضيّةِ الشرطيّةِ؛ و لو كان تصوّراً أنشأته النفسُ من عندِها من غيرِ استعانةٍ من الخارجِ، لَمْ يَحكِ الخارجَ.

و ثالثاً: انَّ التّصديقَ يتوقفُ على تصورِ الموضوعِ و المحمولِ، فلا تصديقَ الاّ عن تصوّرٍ.

الفَصْلُ الثّامِنُ

وَ يَنقسِم العِلمُ الحُصوليُّ الىٰ بَديهيّ و نظَريّ

و البديهيُّ منه: ما لا يُحتاجُ فى تصوُّرِهِ أو التصديقِ به إلى اكتسابٍ و نظرٍ، كتصوُّرِ مفهومِ الشيءِ والوحدةِ و نحوهما، وكالتصديقِ بأنّ الكلَّ أعظمُ من جزئِهِ و أنّ الأربعةَ زوجٌ؛ والنظريُّ: ما يُتوَقّفُ في تصوُّرِه أو التصديقِ به على اكتسابٍ

در این سخن ما که: «زید ایستاده است» آنست که نفس، از طریق حس، به موجود واحدی که که همان «زید ایستاده» است دست می‌یابد سپس آنرا به دو مفهوم «زید» و «ایستاده» تجزیه کرده و آندو را نزد خود نگه می‌دارد سپس هنگامی که بخواهد آنچه را در [عالم] خارج یافته بود حکایت کند، دو مفهوم «زید» و «ایستاده»، در حالیکه دو مفهوم مستقل‌اند را از خزانهٔ خود می‌گیرد سپس آندو را یک چیزِ دارایِ وجود واحد قرار می‌دهد و این [کار] همان حکم است که گفتیم فعل نفس است و با آن از [جهان] خارج ـ با همان وضعی که داشته است ـ حکایت می‌کند.

بنابراین، حکم، فعل نفس است و آن، در عین حال، جزء صورت‌های ذهنی حاکی از ماورای خود است و اگر حکم، تصوری برگرفته از [جهان] خارج می‌بود، قضیه، امکان سکوت [در قبال خود] را [به شنوندهٔ خود] نمی‌داد، همانند هر یک از مقدم و تالی در قضیهٔ شرطیه [که امکان سکوت شنونده در آنها وجود ندارد] و اگر [هم] نسبت حکمیه تصوری می‌بود که نفس آنرا نزد خود و بدون کمک از [جهان] خارج ساخته است، حکایتی از جهان خارج نمی‌داشت [در حالیکه حکایت دارد] و

۳ـ تصدیق، وابسته به تصور موضوع و محمول است، بنابراین، هیچ تصدیقی جز از [راه] تصور وجود ندارد.

ـ فصل ۸ ـ

تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

علم بدیهی، علمی است که در تصور آن یا تصدیق به آن، به کسب [معلوماتی که وسیله کشف مجهول‌اند] و فکر احتیاجی نیست، مانند تصور مفهوم «شیء» و «وحدت» و امثال ایندو و مانند تصدیق به اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و «چهار زوج است». و **علم نظری**، علمی است که تصور آن یا تصدیق به آن وابسته به کسب

و نظرٍ، كتصوُّرِ ماهيّةِ الانسانِ و الفرسِ، و التصديقِ بأنّ الزوايا الثلاثَ من المثلّثِ مساويةٌ لقائمتينِ، و أنّ الانسانَ ذو نفسٍ مجرّدةٍ.

و العلومُ النظريّةُ تَنتَهِي إلى العلومِ البديهيّةِ، و تتبيّنُ بها، و إلاّ ذَهَبَ الأمـرُ إلى غيرِ النهايةِ، ثم لم يُفِدْ علماً، عَلىٰ مٰا بُيّنَ فى المنطقِ.

و البديهيّاتُ كثيرةٌ مبيَّنةٌ في المنطقِ؛ و أوْلٰيها بالقبولِ: الأوّليّاتُ، و هى القَضايا الّتى يكفِي فى التصديقِ بها تصوُّرُ الموضوعِ و المحمولِ، كقولنا الكلُّ أعظمُ من جزئِه، و قولنا: الشيءُ لا يُسلَبُ عن نفسِه.

و أوْلَى الأوّليّاتِ بالقبولِ: قضيّةُ استحالةِ اجتماعِ النقيضَينِ و ارتفاعِهما، و هى قضيّةٌ منفصلةٌ حقيقيّةٌ: «إمّا أن يصدقَ الايجابُ او يصدقَ السلبُ»؛ و لا تَستغني عنها فى إفادةِ العلمِ قضيّةٌ نظريّةٌ و لا بديهيّةٌ، حتّى الأوّليّاتِ، فانّ قولَنا: «الكـلُّ أعـظمُ مـن جزئِه» إنّما يفيدُ علماً إذا كانَ نقيضُه، و هو قولُنا: ليسَ الكلُّ بأعـظمَ من جزئِه، كاذباً.

فهى أوّلُ قضيّةٍ مصدّقٌ بها، لا يرتابُ فيها ذو شعورٍ، و تَبتني عليها العلومُ؛ فلو وَقَعَ فيها شكٌ، سَرىٰ ذلك فى جميعِ العلومِ و التصديقاتِ.

تـتمةٌ : السُّوفِسطيُّ المنكرُ لوجودِ العلمِ، غيرُ مسلِّمٍ لقضيّةِ «أُولَى‌الأوائلِ»، إذ فى تسليمِها اعترافٌ بأنّ كلَّ قضيتَينِ متناقضتَينِ فإنَّ إحداهما حقّةٌ صادقةٌ.

ثم السوفسطيُّ المدّعي لانتفاءِ العلمِ و الشاكُّ فى كلِّ شيءٍ، إن ....



وفکر است، مانند تصور ماهیت «انسان» و «اسب» و تصدیق به اینکه زوایای سه گانهٔ مثلث، مساوی دو زاویهٔ قائم‌اند و اینکه انسان، دارای نفس مجرد [از ماده] است. و علوم نظری به علوم بدیهی منتهی می‌شوند و بوسیله آنها تبیین می‌گردند وگرنه، امر، تا بی نهایت پیش می‌رود [و نقطهٔ پایانی نخواهیم داشت] علاوه بر آنکه [در اینصورت] بنابرآنچه در منطق بیان شده است، علوم نظری هیچ علمی را افاده نخواهند کرد. علوم بدیهی بسیارند که در منطق بیان شده‌اند و سزاوارترین آنها در قبول [و پذیرش] «اولیات» هستند و آنها قضایایی هستند که در تصدیق به آنها، تصور موضوع و محمول کفایت می‌کند، مانند [این] سخن ما که: «کل از جزء بزرگتر است» و [این] سخن ما که: «شیء از خودش نفی نمی‌شود». و سزاوارترین اولیات در قبول، قضیهٔ محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض است و این یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه است: «یا اثبات صدق می‌کند یا نفی صدق می‌کند» و هیچ قضیهٔ نظری و بدیهی ـ حتی اولیات ـ در افادهٔ علم، از این قضیه بی نیاز نیست، زیرا این سخن ما که: «کل از جزء خود بزرگتر است» تنها وقتی افادهٔ علم می‌کند که نقیض آن یعنی [این] سخن ما که: «کل از جزء خود بزرگتر نیست» کاذب باشد، بنابراین، این قضیه، اولین قضیه‌ای است که بدان تصدیق [واعتراف] می‌شود و هیچ صاحب شعوری در آن شک ندارد و علوم مبتنی بر آنند، لذا اگر شکی در آن به وجود بیاید، این شک، به همهٔ علوم و تصدیقات [بشر] سرایت خواهد کرد.

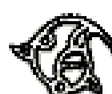
تتمه

سوفسطایی که منکر وجود علم [برای بشر] است، قضیهٔ «اولی الاوائل» [=نخستین قضیه از میان اولیات = قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض] را نمی‌پذیرد زیرا در پذیرش آن، [این] اعترافات وجود دارد که هر دو قضیه متناقض، یکی شان حق و صادق است [و دیگری ناحق و کاذب است و این یعنی پذیرش وجود علم] سپس [باید دانست که] سوفسطایی که مدعی نبود علم بوده و در همه چیز شک دارد، اگر

اعترفَ بأنّه يَعلمُ أنّه شاكٌ، فقد اعترفَ بعلمٍ مّا، و سلَّمَ قضيّةَ أُولى الأوائلِ، فأمكنَ أن يُلزَمَ بعلومٍ كثيرةٍ تُماثلُ علمَه بأنّه شاكٌ، كعلمِه بأنّه يَرىٰ، و يَسمعُ، و يلمسُ، و يذوقُ، و يشمُّ، و أنّه ربما جاعَ فقصدَ ما يشبعُهُ، أو ظَمَأَ فقصدَ ما يُرويه؛ و إذا أُلزِمَ بها أُلزِمَ بما دونَها من العلومِ، لأنّ العلمَ ينتهي إلى الحسِ كما تقدّم.

و إن لَم يعترفْ بأنّه يعلمُ أنّه شاكٌ، بل أظهرَ: أنّه شاكٌ فى كلِ شيءٍ، و شاكٌ فى شكّه، لا يَدري شيئاً، سَقطَتْ معه المُحاجّةُ، و لم يَنجَحْ فيه برهانٌ؛ و هذا الانسانُ إمّا مبتلىٰ بمرضٍ أورثَهُ اختلالاً فى الادراكِ، فليُراجعِ الطبيبَ، و إمّا معاندٌ للحقِّ يُظهرُ ما يُظهرُ لِدَحْضِهِ، فليُضرَبْ وليُؤلَمْ، وليُمنَعْ ممّا يقصدُه و يريدُه، وليُؤمَرْ بما يُبغضُهُ و يُكرِهُه، إذ لا يرى حقيقةً لشيءٍ من ذلك.

نعم، ربما راجعَ بعضُهم هذه العلومَ العقليّةَ، و هو غيرُ مسلَّحٍ بالاصولِ المنطقيّةِ و لا متدرّبٌ فى صناعةِ البرهانِ، فشاهَدَ اختلافَ الباحثينَ فى المسائلِ بينَ الاثباتِ و النفيِ والحججَ التى أقامُوها على كلٍ من طرفَيِ النقيضِ، و لم يقدرْ لقلّةِ بضاعتِهِ على تمييزِ الحقِ من الباطلِ، فتسلَّمَ طرفَيِ النقيضِ فى مسألةٍ بعدَ مسألةٍ، فأساءَ الظنَّ بالمنطقِ، و زعمَ أنّ العلومَ نسبيّةٌ غيرُ ثابتةٍ، و الحقيقةُ بالنسبةِ إلى ....



اعتراف کند به اینکه او به شک داشتن خود علم دارد، در نتیجه به [وجود] یک علم اعتراف کرده و قضیهٔ اولی الاوائل را پذیرفته است، لذا می‌توان او را به [وجود] علوم بسیاری ملزم کرد که همانند علم او به شک داشتن خود است، مانند علم او بـه آنکـه می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌چشد و می‌بوید و [مانند علم او به] اینکه گـاهی گرسنه شده و لذا قصد چیزی را کرده که سیرش می‌کند یا تشنه بوده و قصد چیزی را کرده که سیرابش می‌کند و زمانی که به این علم ملزم شد، به علم‌های پایین‌تر از اینها [هم] ملزم می‌شود زیرا علم ـ چنانکه گذشت ـ به حس منتهی می‌شود و اگر به اینکه به شک خود علم دارد اعتراف نکند بلکه اظهار کند که در همه چیز شک دارد و [حتّی] به شک خود [هم] شک دارد و به هیچ چیز علم ندارد، بحث و استدلال با او ساقط می‌شود [و بی فایده است] و برهان در [مورد] او نتیجه نمی‌دهد و این انسان، یا مبتلا به بیماری ای است که در ادراک او اختلال ایجاد کرده که در اینصورت باید به پزشک رجوع کند و یا با حق عناد می‌ورزد و آنچه که اظهار می‌دارد برای باطل شدن حق است که در اینصورت باید زده شود و مورد درد و ناراحتی واقع گردد و از آنچه قصد می‌کند و می‌خواهد، بازداشته شود و باید به آنچه نامحبوب و ناپسند اوست امر شود، چراکه او برای هیچ یک از اینها، واقعیتی نمی‌بیند. [آنها را امور واقعی نمی‌داند] بله، گـاهی پاره‌ای از آنها در حالیکه مسلّح [و مجهّز] به اصول منطقی نبوده و در فن برهان [کار] آزموده نبوده‌اند بسوی این علوم عقلی آمده‌اند و مشاهده کرده‌اند که بحث کنندگان [در علوم عقلی = فلاسفه] در مسائل، بین نفی و اثبات اختلاف دارند [برخی مطلبی را اثبات برخی دیگر نفی می‌کنند] و [مشاهده کرده‌اند] استدلالهایی راکه آنها بر هـر یک از دو طرف نقیض [= طرف اثبات و طرف نفی] اقامه کرده‌اند و به علت توانایی کم [علمی] شان، قادر بر جدا کردن حق از باطل نبوده‌اند، لذا دو طرف نقیض [هـم طرف اثبات مسئله و هم طرف نفی آنرا] در مسائل یکی پس از دیگری پذیرفتند. در نتیجه، به منطق، گمان بد بردند و پنداشتند که دانش‌ها نسبی و غیر ثابت‌اند و حقیقت،

كلِ باحثٍ ما دلّتْ عليه حجّتُه.

وليُعالَجْ أمثالُ هؤلاء بإيضاحِ القوانينِ المنطقيّةِ و إراءةِ قضايا بديهيّةٍ لا تَقبلُ الترديدَ فى حالٍ من الأحوالِ، كضرورةِ ثبوتِ الشيءِ لنفسِه، و استحالةِ سلبِه عن نفسِه، و غير ذلك، ولْيُبالَغْ فى تفهيمِ معانى أجزاءِ القضايا، و ليؤمَرُوا أن يتعلّمُوا العلومَ الرياضيّةَ.

و ههنا طائفتانِ أخْرَيانِ مِن الشّكّاكينَ؛ فطائفةٌ: يتسلّمونَ الانسانَ و إدراكاتِه، و يُظهِرونَ الشكَّ فى ماوراءَ ذلك، فيقولُونَ: «نحن و إدراكاتُنا و نشكُ فيما وراءَ ذلك»؛ وطائفةٌ أُخرىٰ: تفطَّنوا بما فى قولِهم: «نحنُ و إدراكاتُنا» من الاعترافِ بحقائقَ كثيرةٍ، من أناسيَّ و إدراكاتٍ لهم، و تلك حقائقُ خارجيةٌ، فبدّلُوا الكلامَ بقولِهم: «أنا و إدراكاتى و ماوراءَ ذلك مشكوكٌ».

و يدفعُه: أنّ الانسانَ ربما يخطيءُ فى إدراكاتِه، كما فى مواردِ أخطاءِ الباصرةِ و اللامسةِ و غيرِها من أغلاطِ الفكرِ، و لو لا أنّ هناكَ حقائقَ خارجةً من الانسانِ و إدراكاتِه تنطبقُ عليها إدراكاتُه أولا تنطبقُ، لَم يَسْتَقِمْ ذلك بالضرورةِ.

و ربما قيلَ: إنّ قولَ هؤلاء ليسَ من السفسطةِ فى شيءٍ، بل المرادُ أنّ من المحتملِ: أن لا تنطبقَ الصّورُ الظاهرةُ للحواسِ، بعينِها على الأمورِ الخارجيّةِ، بمالَها من الحقيقةِ، كما قيلَ: إنّ الصوتَ بمالَه من الهويّةِ الظاهرةِ على السمعِ ليس له وجودٌ فى خارجِه، بل السمعُ إذا اتصلَ بالارتعاشِ



نسبت به هر بحث‌کننده‌ای [= هر عالِمی] همان چیزی است که استدلالش بر آن دلالت می‌کند [نه یک چیز ثابت که حتی اگر استدلال نتواند آنرا اثبات کند، در حقیقت بودنش تغییری ایجاد نشود] و امثال این افراد باید با واضح کردن قوانین منطقی و ارایه کردن قضایایی بدیهی که در هیچ حالی تردید در خود را نمی‌پذیرند ـ مانند بدیهی بودن ثبوت یک شیء برای خود و محال بودن سلب شیء از خود و غیر ایندو ـ معالجه شوند و باید در فهماندن معانی اجزای قضایا به آنها زیاده روی شود و به فراگیری علوم ریاضی امر شوند. در اینجا دو گروه دیگر از شکاکان وجود دارند: گروهی انسان و ادراکات او را می‌پذیرند و در ماورای ایندو شک دارند و می‌گویند: «ما هستیم و ادراکاتمان و در ماورای این دو شک داریم» و گروهی دیگر متوجه شدند که دراین سخنشان که: «ما هستیم و ادراکاتمان» به وجود حقایقی فراوان [که عبارتند] از انسانها و ادراکات آنها اعتراف شده و اینها یک حقایق خارجی‌اند [پس اعتراف شده که همه چیز مورد شک نیست و ما به وجود امور زیادی در خارج علم داریم] لذا آن کلام را به این سخن تغییر دادند که: «[فقط] من هستم و ادراکات من و ماورای ایندو مشکوک است.» و [آنچه] این سخن را دفع [و باطل] می‌کند آنست که انسان، گاهی در ادراکات خود خطا می‌کند، مانند موارد خطای [قوه] باصره و لامسه و دیگر خطاها [که عبارتند] از خطاهای فکر و اگر حقایقی خارج از [وجود] انسان و ادراکاتش نباشد [که] ادراکات او [گاهی] با آنها منطبق بوده و [گاهی] منطبق نیست، بداهتاً این مطلب [= وجود خطای در ادراکات] استوار نبود [و توجیه نمی‌شد].

گاهی چنین گفته شده است که سخن این افراد، سفسطه گری دربارهٔ هیچ چیز نیست، بلکه مقصود آنست که ممکن است صورتهایی که برای حواس ما ظاهر می‌شوند، عیناً بر امور خارجی ـ با حقایق [و ویژگی‌ها]یی که دارند ـ منطبق نشوند، چنانکه گفته شده صوت، به شکلی که برای [قوهٔ] شنوایی ظاهر می‌شود، در [عالم] خارج از [قوه] شنوایی موجود نیست، بلکه [قوهٔ] شنوایی، زمانی که به ارتعاش [صوتی] با فلان عدد

بعددِ كذا، ظَهَرَ في السمعِ في صورةِ الصَّوتِ؛ و إذا بلغَ عـددُ الارتـعاشِ كـذا ارتعاشاً، ظهرَ في البصَرِ في صورةِ الضَّوءِ و اللونِ. فالحواسُّ الّتي هي مبادِي الادراكِ، لا تكشِفُ عمّاوراءَها من الحقائقِ، و سـايرُ الادراكـاتِ مـنتهيةٌ إلى الحواسِّ.

و فيه: أنّ الادراكاتِ إذا فُرِضَتْ غيرَ كاشفةٍ عمّا وراءَها، فمن أينَ عُلِمَ أنّ هناكَ حقائقُ وراءَ الادراكِ لا يكشفُ عنها الادراكُ؟! ثم مَنْ أدركَ أنّ حـقيقةَ الصوتِ في خارجِ السمعِ ارتعاشٌ بعددِ كذا؟! و حقيقةُ المـبصَرِ فـي خـارجِ البصرِ ارتعاشٌ بعددِ كذا؟! و هل يَصِلُ الانسانُ إلى الصوابِ، الذي يخطىءُ فيه الحواسُّ، إلاّ من طريقِ الادراكِ الانسانيِ؟!

و بعدَ ذلك كلِّه، تجويزُ أنْ لا ينطبقَ مطلقُ الادراكِ على ما وراءَه، لا يَحتملُ إلاّ السفسطةَ، حتّى أنّ قولَنا: «يجوزُ أن لا ينطبقَ شيءٌ مـن إدراكـاتِنا عـلى الخارجِ» لا يُؤْمَنُ أن لا يكشفَ، بحسبِ مفاهيمِ مفرداتِه و التصديقِ الذي فيه، عن شيءٍ.

الفَصْلُ التّاسِعُ

و يَنقَسِمُ العِلمُ الحُصوليُّ إلىٰ حقيقيٍّ و اعتباريٍّ

و الحقيقيُّ: هو المفهومُ الذي يوجَدُ تارةً بوجودٍ خارجيٍ فيَترتبُ عليه آثارُه، و تارةً بـوجودٍ ذهنيٍ لا يَترتبُ عليه آثارهُ، و هذا هو «الماهيّةُ»؛ و الاعتباريُ:



[=با یک طول موج خاص که به زبان ریاضی و با اعداد نمایش داده می‌شود] متصل شود، آن ارتعاشات [صوتی] به صورت صوت، در [قوهٔ] شنوایی ظاهر می‌شود [و ما صوت را می‌شنویم] و زمانی که تعداد ارتعاش به فلان مقدار [از] ارتعاش برسد، به صورت نور و رنگ، در [قوهٔ] بینایی ظاهر می‌شود [و ما می‌بینیم] بنابراین، حواس ـ که منشاء ادراک‌اند ـ کاشف از حقایق ماورای خود نیستند و سایر ادراکات هم به حواس منتهی می‌شوند. در این سخن، [این اشکال موجود] است که ادراکات، زمانی که فرض شود کاشف از ماورای خود نیستند، پس از کجا معلوم می‌شود که حقایقی در ماورای ادراک موجوداند که ادراک کاشف از آنها نیست؟ سپس [باید پرسید] چه کسی ادراک کرد که حقیقت صوت، در خارج از [قوهٔ] شنوایی، ارتعاش با فلان مقدار [=فلان طول موج] است؟ و [چه کسی ادراک کرد که] حقیقت شیءای که دیده شده، در خارج از [قوهٔ] بینایی ،ارتعاشی با فلان مقدار است؟ و آیا انسان، جز از راه ادراک [خود] انسان، به [حقیقت] درستی که حواس در آن خطا کرده‌اند برسد؟ و بعد از تمامی این اشکالات [باید گفت که] جایز دانستن آنکه تمامی ادراکات [می‌توانند] با ماورای خود [=واقعیتی که از آن حکایت می‌کنند] مطابق نباشند، چیزی جز سفسطه را در بر ندارد، حتی [این] سخن ما که: «ممکن است هیچ یک از ادراکات ما بر خارج منطبق نشود» از [این مشکل که] به حسب معنای الفاظ مفردش و [به حسب] تصدیقی که در آن وجود دارد ـ کاشف [و حاکی] از چیزی نباشد در امان نیست.

ـ فصل ۹ ـ

تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

[علم حصولی] حقیقی، مفهومی است که گاهی با وجود خارجی محقق شده و آثار [خارجی]اش بر آن مترتّب می‌شود و گاهی با وجود ذهنی که آثار [خارجی]اش بر آن مترتّب نمی‌شود و این، همان «ماهیت» است و [علم حصولی] اعتباری چیزی

ما كانَ بخلافِ ذلك، و هو إمّا من المفاهيمِ التى حيثيّةُ مصداقِها حيثيّةُ أنّه فى الخارجِ، كالوجودِ و صفاتِه الحقيقيّةِ كالوحدةِ و الفعليّةِ و غيرِهما، فلا يدخلُ الذهنَ، و إلاّ لانْقلبَ؛ و إمّا من المفاهيمِ التي حيثيةُ مصداقِها حيثيّةُ أنّه فى الذهنِ، كمفهومِ الكلّيِ و الجنسِ و النوعِ، فلا يوجدُ فى الخارجِ، و إلاّ لانْقلبَ.

و هذه المفاهيمُ إنما يَعملُها الذهنُ بنوعٍ من التعمُّلِ، و يُوقعُها على مصاديقِها، لكن لاكَوقوعِ الماهيّةِ و حملِها على أفرادِها، بحيثُ تؤخذُ فى حدِّها.

و ممّا تقدَّمَ يظهرُ أوّلاً: أنّ ما كانَ من المفاهيمِ محمولاً على الواجبِ والممكنِ معاً، كالوجودِ و الحياةِ، فهو اعتباريٌّ؛ و إلاّ لكانَ الواجبُ ذا ماهيّةٍ تعالى عن ذلك.

و ثانياً: أنّ ما كانَ منها محمولاً على أزيدَ من مقولةٍ واحدةٍ، كالحركةِ، فهو اعتباريٌّ؛ و إلاّ كانَ مجنّساً بجنسينِ فأزيدَ، و هو محالٌ.

و ثالثاً: أنّ المفاهيمَ الاعتباريّةَ لاحدَّلها، و لا تؤخذُ فى حدِّ ماهيّةٍ من الماهيّاتِ.

و للاعتباريِّ معانٍ أُخَرُ، خارجةٌ عن بحثِنا؛ منها: الاعتباريُّ مقابلُ الأصيلِ، كالماهيّةِ مقابلِ الوجودِ؛ و منها: الاعتباريُّ بمعنى ما ليسَ له وجودٌ منحازٌ، مقابلُ ما له وجودٌ منحازٌ، كالاضافةِ الموجودةِ بوجودِ طرفَيْها، بمُقابلِ الجوهرِ الموجودِ بنفسِه؛ و منها: ما يُوقَعُ و يُحمَلُ على الموضوعاتِ بنوعٍ من التشبيهِ و المناسبةِ، للحصولِ على غايةٍ عمليّةٍ، كاطلاقِ الرأسِ على زيدٍ، لكونِ نسبتِه إلى القومِ كنسبةِ الرأسِ إلى البدنِ، ....



است که بر خلاف علم حصولی حقیقی است و آن یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها، حیثیت در خارج بودن است، مانند «وجود» و صفات حقیقی آن، همانند «وحدت» و «فعلیت» و غیر ایندو که در اینصورت وارد ذهن نمی‌شود و گرنه «انقلاب» [در ذات آن] حاصل می‌شود و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها، حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم «کلی» و «جنس» و «نوع» که در اینصورت در خارج موجود نمی‌شود وگرنه انقلاب حاصل می‌شود و این مفاهیم [= مفاهیم اعتباری] را ذهن، تنها با نوعی از فعالیت [ذهنی] می‌سازد و بر مصادیقشان بار می‌کند اما نه مانند حمل و بار شدن ماهیت بر مصادیقش، به گونه‌ای که ماهیت در «حدّ» آن مصادیق قرار داشته باشد. از آنچه گذشت روشن می‌شود که:

۱ـ آن مفهوم از مفاهیم که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل می‌شود ـ مانند «وجود» و «حیات» ـ مفهومی اعتباری است وگرنه، واجب، دارای ماهیت خواهد بود در حالیکه او متعالی و برتر از آنست. [که ماهیت داشته باشد]

۲ـ آن مفهوم از مفاهیم که بر بیش از یک مقوله حمل شود ـ مانند حرکت ـ مفهومی اعتباری است و گرنه داری دو جنس و [یا] بیشتر خواهد بود و این محال است.

۳ـ مفاهیم اعتباری، «حد» ندارند و در حد هیچ یک از ماهیات [هم] قرار نمی‌گیرند. [واژهٔ] اعتباری معانی دیگری [هم] دارد که از بحث ما خارج‌اند:

۱ـ از جمله آنها، اعتباری در مقابل اصیل است، مانند ماهیت در مقابل وجود.

۲ـ و از جمله آنها، اعتباری به معنای چیزی که وجود مستقل ندارد، در مقابل چیزی که وجود مستقل دارد است، مانند «اضافه» [= نسبت] که موجود به وجود دو طرف خود است، در مقابل جوهر که موجود به [وجود] خود است.

۳ـ و از جمله آنها، چیزی [= معنایی] است که با نوعی تشبیه و مناسبت، برای دست یابی به یک هدف عملی بر موضوعات حمل و بار می‌شود، مانند حمل [واژهٔ] «رأس» بر «زید» به دلیل آنکه نسبت زید با مردم، مانند نسبت سر با بدن است چرا که

حيثُ يدبِّرُ أمرَهم، و يُصلِحُ شأنَهم، و يشيرُ إلى كلٍ بِما يخصُّهُ من واجبِ العملِ.

الفَصْلُ العَاشِرُ

في احكامٍ مُتفرّقَةٍ

منها: أنّ المعلومَ بالعلمِ الحصوليِ ينقسمُ إلى «معلومٍ بالذاتِ» و «معلومٍ بالعرضِ»؛ والمعلومُ بالذاتِ هو: الصورةُ الحاصلةُ بنفسِها عندَ العالمِ؛ و المعلومُ بالعرضِ هو: الأمرُ الخارجيُّ الذى يحكيه الصورةُ العلميّةُ؛ و يُسمّىٰ معلوماً بالعرضِ و المجازِ، لإتحادٍ مّا له مع المعلومِ بالذاتِ.

و منها: أنّه تقدَّمَ أنّ كلَّ معقولٍ فهو مجرّدٌ، كما أن كلَّ عاقلٍ فهو مجرّدٌ؛ فَلْيُعلَمْ أنّ هذه المفاهيمَ الظاهرةَ للقوّةِ العاقلةِ، التى تكتَسِبُ بحصولِها لها الفعليّةَ، حيثُ كانتْ مجرّدةً، فهى أقوىٰ وجوداً من النفسِ العاقلةِ التى تستكملُ بها و آثارُها مترتبةٌ عليها، فهى فى الحقيقةِ: موجوداتٌ مجرّدةٌ، تظهرُ بوجوداتِها الخارجيّةِ للنفسِ العالمةِ، فتتحدُ النفسُ بها إن كانتْ صورَ جواهرَ، و بموضوعاتِها المتصفةِ بها إن كانتْ أعراضاً؛ لكنّا، لاتصالِنا من طريقِ أدواتِ الادراكِ بالموادِ، نتوهّمُ أنّها نفسُ الصورِ القائمةِ بالموادِ، نَزَعْناها من الموادِ من دونِ آثارِها المترتبةِ عليها فى نشأةِ المادّةِ، فصارتْ وجوداتٍ ذهنيّةً للأشياءِ، لا يترتبُ عليها آثارُها.



زید [همانند سر در بدن] امور مردم را مدیریت می‌کند و کارهایشان را اصلاح می‌کند و هر کس را به وظایفی که به او اختصاص دارد توجه می‌دهد.

ـ فصل ۱۰ ـ

(پاره‌ای) احکام پراکنده

۱ـ از جمله آن احکام اینکه، آنچه با علم حصولی معلوم شده تقسیم می‌شود به معلوم بالذات و معلوم بالعرض. و معلوم بالذات، همان صورتی است که خودش نزد عالم حاصل [و حاضر] شده و معلوم بالعرض همان امر خارجی‌ای است که صورت علمی از آن حکایت می‌کند و از آنجا که نوعی اتحاد با معلوم بالذات دارد، «معلوم بالذات» و «معلوم بالمجاز» نامیده شده است.

۲ـ از جمله آن احکام اینکه [در مباحث قبلی] گذشت که هر معقولی مجرّد است، همانگونه که هر عاقلی [هم] مجرد است، [حال] باید دانست این مفاهیمی که برای قوه عاقله ظاهر می‌شوند ـ و این قوه با حصول این مفاهیم کسب فعلیّت می‌کند ـ از آنجا که مجردند، وجودشان قوی‌تر است از نفس تعقل کننده‌ای که با این مفاهیم تکامل می‌یابد و آثارشان مترتب بر آنهاست. در نتیجه، آنها در واقع، موجوداتی مجرداند که با وجود خارجی خود برای نفس که عالم [به این صور] است پدیدار می‌شوند و نفس با آنها متحد می‌شود [البته] اگر صورتِ جواهر باشند و [امّا] اگر صورتِ اعراض باشند، نفس با موضوعاتی که متصف به آن اعراض‌اند متحد می‌شود، ولی ما به دلیل اتصالی که از راه ابزارهای ادراک با مواد داریم گمان می‌کنیم که آنها خود صورتهای وابسته به موادادند که ما آنها را بدون آثاری که در عالم ماده بر آنها مترتّب می‌شود از مواد جدا کرده‌ایم [و به ذهن آورده‌ایم] و لذا [تبدیل به] وجودهای ذهنی اشیاء شده‌اند که آثار [وجود خارجی] اشیاء بر آنها مترتّب نمی‌شود، بنابراین، با این

فقد تبيَّنَ بهذا البيانِ: أنّ العلومَ الحصوليّةَ في الحقيقةِ علومٌ حضوريّةٌ.

و بانَ أيضا: أنّ العقولَ المجرّدةَ عن المادّةِ لا علمَ حصوليّاً عندَها، لانقطاعِها عن المادّةِ ذاتاً و فعلاً.

الفَصْلُ الحادي عَشَر

كلُّ مجرَّدٍ فهو عاقِلٌ

لأنّ المجرّدَ تامٌّ ذاتاً، لا تعلُّقَ له بالقوّةِ، فذاتُه التامّةُ حاضرةٌ لذاتِهِ موجودةٌ لها، و لا نعنى بالعلمِ إلّا حضورَ شيءٍ بالمعنَى الذى تقدَّم، هذا فى علمِهِ بنفسِهِ؛ و أمّا علمُه بغيرِه، فانّ له، لتمامِ ذاتِه، إمكانُ أن يعقلَ كلَّ ذاتٍ تامٍ يمكنُ أن يُعقلَ، و ما للموجودِ المجرَّدِ بالامكانِ فهو له بالفعلِ، فهو عاقلٌ بالفعلِ لكلِ مجردٍ تامِ الوجودِ؛ كما أنّ كلَّ مجرَّدٍ فهو معقولٌ بالفعلِ و عقلٌ بالفعلِ.

فان قلتَ: مقتضىٰ ما ذُكرَ كونُ النفسِ الانسانيّةِ عاقلةً لكلِ معقولٍ، لتجرُّدِها؛ و هو خلافُ الضرورةِ.

قلتُ: هو كذلك، لكنَّ النفسَ مجرّدةٌ ذاتاً لا فعلاً، فهى لتجرُّدِها ذاتاً تعقلُ ذاتَها بالفعلِ، لكنَّ تعلُّقَها فعلاً يوجبُ خروجَها من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً بحسبِ الاستعداداتِ المختلفةِ؛ فاذا تجرّدتْ تجرّداً تاماً، و لم يشغلْها تدبيرُ البدنِ، حصلتْ لها جميعُ العلومِ حصولاً بالعقلِ الاجمالي،



بیان روشن شد که علوم حصولی، در واقع، علوم حضوری‌اند و همچنین روشن شد که عقول مجرد از ماده، هیچ علم حصولی‌ای ندارند، به دلیل آنکه آنها هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، از ماده جدا شده‌اند.

ـ فصل ۱۱ ـ

هر مجردی عاقل است

[عاقل بودن هر موجود مجرد] به دلیل آنست که موجود مجرد، از جهت ذات، تام [و کامل] است و هیچ تعلّقی به قوه ندارد [= قوه در آن نیست]، لذا ذات تام [وکامل] آن، برای خود، حاضر و موجود است و مقصود ما از علم، چیزی جز حضور شیء برای شیء ـ به همان معنایی که گذشت ـ نیست. این [مطلب] دربارهٔ علم موجود مجرد به خود است و امّا [درباره] علم او به غیر خود [باید گفت که] موجود مجرد به دلیل تمامیّت ذاتی که دارد، می‌تواند هر ذات تامی که تعقُّلش ممکن است را تعقل کند و [از سوی دیگر] هر چه که برای موجود مجرد، امکان داشته باشد، فعلیت [هم] دارد [چرا که او از هیچ جهتی بالقوه نیست] بنابراین، او هر مجرد تام الوجودی را تعقل می‌کند [= عاقل است] همانطور که هر مجردی، معقول بالفعل و عقل بالفعل است. اگر [اشکال کرده و] بگویی: آنچه ذکر شد اقتضا می‌کند که نفس انسانی به دلیل تجردش، تعقل کنندهٔ هر معقولی باشد و این [مطلب] بر خلاف بداهت است. [در جواب] خواهم گفت: همینگونه است، اما نفس، از جهت ذات مجرد است نه از جهت فعل و به دلیل آنکه از جهت ذات مجرد است، ذات خود را بالفعل تعقّل می‌کند، امّا تعلّق [و وابستگی] آن از جهت فعل [به بدن]، موجب خروج تدریجی آن از قوه به فعل، به حسب استعدادهای گوناگون است. بنابراین، زمانی که تجرد تام پیدا کند و تدبیر بدن او را مشغول نکند، تمامی علوم، به نحو عقل اجمالی برای او حاصل

و تصيرُ عقلاً مستفاداً بالفعلِ.

و غيرُ خفيٍّ: أنّ هذا البرهانَ إنّما يجري في الذواتِ المجرّدةِ الجوهريّةِ، التي وجودُها لنفسِها؛ و أمّا أعراضُها، التي وجودُها لغيرِها، فلا، بل العاقلُ لَها موضوعاتُها.

الفصلُ الثاني عشر

في العلمِ الحُضوريِّ، و أنّه لا يَختَصُّ بِعلمِ الشّيءِ بِنفْسِه

قد تقدَّمَ: أنّ الجواهرَ المجرّدةَ لتمامِها و فعليّتِها حاضرةٌ في نفسِها لنفسِها، فهي عالمةٌ بنفسِها علماً حضوريّاً؛ فهل يختصُّ العلمُ الحضوريُ بعلمِ الشيءِ بنفسِه، او يعمُّه و علمَ العلّةِ بمعلولِها إذا كانا مجرّدَينِ، و بالعكسِ؟ المشّاؤون على الأوّلِ؛ والاشراقيّونَ على الثاني، و هو الحقُّ.

و ذلك: لأنّ وجودَ المعلولِ، كما تقدّمَ، رابطٌ لوجودِ العلّةِ، قائمٌ به، غيرُ مستقلٍ عنه؛ فهو، إذا كانا مجرّدَينِ، حاضرٌ بتمامِ وجودِه عند علّتِه، لاحائلَ بينَهما، فهو بنفسِ وجودِه معلومٌ لها، علماً حضوريّاً.

و كذلك: العلّةُ حاضرةٌ بوجودِها لمعلولِها القائمِ بها المستقلِ باستقلالِها، إذا كانا مجرّدَينِ، من غيرِ حائلٍ يحولُ بينَهما، فهي معلومةٌ لمعلولِها علماً حضوريّاً، و هو المطلوبُ.



می‌شود و او [تبدیل به] عقل مستفاد می‌شود و مخفی نیست که این برهان، تنها در ذاتهای جوهری‌ای پیاده می‌شود که وجودشان برای خودشان است [موجود لنفسه] ولی اعراض آنها که وجودشان برای غیر خود است چنین نیستند [و برهان دربارهٔ آنها پیاده نمی‌شود] بلکه تعقل کنندهٔ آنها همان موضوعهای آنهاست.

ـ فصل ۱۲ ـ

علم حضوری و عدم اختصاص آن به علم شیء به خود

گذشت که جوهرهای مجرد، به دلیل تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند. بنابراین، آنها به خود، علم حضوری دارند، حال [باید پرسید که] آیا علم حضوری، مختص به علم شیء به خود است یا اعم از آن [بوده] و [شامل] علم علت به معلول خود ـ زمانی که هر دو مجرد باشند ـ و علم معلول به علت [هم می‌شود]؟ مشائیان معتقد به نظر اول و اشراقیان معتقد به نظر دوم‌اند و [نظر] حق، همین [نظر] است و این از آنروست که وجود معلول ـ چنانکه گذشت ـ نسبت به وجود علت، وجود رابط و وابسته به آن و غیر مستقل از آنست. بنابراین، معلول، زمانی که علت و معلول مجرد باشند، با تمام وجود خود، نزد علتش حاضر است و هیچ واسطه‌ای میانشان نیست. بنابراین، معلول با عینِ وجودش، برای علت ـ به نحو علم حضوری ـ معلوم است و همچنین اگر علت و معلول مجرد باشند، علت با وجود خود برای معلول ـ که قائم به علت بوده و استقلالش سبب استقلال علت است ـ حاضر است، بدون واسطه‌ای که میانشان قرار گیرد. بنابراین، علت برای معلول خود، به نحو علم حضوری معلوم است و این همان مطلوب است [که آنرا ادعا کردیم و گفتیم علم حضوری اختصاصی به علم شیء به خود ندارد].

المَرحَلةُ الثّانيةُ عَشَر

فيما يَتَعلَّقُ بِالواجبِ تَعالىٰ

مِنْ إثباتِ ذاتِه و صِفاته و أفعالِه



الفَصْلُ الأوّلُ

في إثباتِ ذاتِهِ تعالىٰ

حقيقةُ الوجودِ ـ الّتي هي أصيلةٌ لا أصيلَ دونَها، و صرفةٌ لايخالطُها غـيرُها، لبطلانِ الغيرِ، فلا ثانيَ لها، كما تقدَّمَ في المرحلةِ الأولى ـ واجبةُ الوجودِ، لضرورةِ ثبوتِ الشيءِ لنفسِهِ، و امتنـاعِ صدقِ نقيضِهِ ـ و هو العدمُ ـ عليه؛ و وجوبُها إمّـا بالذاتِ او بالغيرِ، لكنَّ كونَ وجوبِها بالغير خلفٌ، إذ لا غيرَ هناك، و لا ثانيَ لهـا؛ فهي واجبةُ الوجودِ بالذاتِ.

حجـة اخـرى

الماهيّاتُ الممكنةُ المعلولةُ موجودةٌ، فهي ....

مرحلهٔ دوازدهم

امور مربوط به واجب متعال: اثبات ذات، صفات و افعال

و در آن چهارده فصل وجود دارد:

ـ فصل ۱ ـ

اثبات ذات خداوند متعال

حقیقت وجود (که: ۱ـ اصیل است و اصیلی غیر از آن وجود ندارد و ۲ـ صرف [= خالص] است [به طوری که] غیر آن با آن ممزوج [و مخلوط] نمی‌شود ـ به دلیل باطل [و معدوم بودن] غیر [وجود] ـ که در نتیجه، دومی برای آن وجود ندارد) وجودش واجب است، به دلیل ضروری بودن ثبوت شیء برای خودش و [به دلیل] ممتنع بودن صدق نقیض شیء ـ یعنی همان عدم ـ بر شیء. و وجوب حقیقت وجود، یا بالذات است و یا بالغیر، امّا اینکه وجودش بالغیر باشد خلاف فرض است؛ زیرا غیری در اینجا وجود ندارد و دومی برای آن وجود ندارد، بنابراین، حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است.

استدلالی دیگر

ماهیت‌های ممکنِ معلول، موجوداند و در نتیجه [به دلیل موجود بودنشان]

واجبةُ الوجودِ، لأنَّ «الشيءَ ما لم يجبْ لم يُوجَدْ»؛ و وجوبُها بالغيرِ، إذ لو كانَ بالذاتِ، لم يحتجْ إلى علّةٍ؛ والعلّةُ الّتی بها يجبُ وجودُها موجودةٌ واجبةٌ؛ و وجوبُها إمّا بالذاتِ، او بالغيرِ و ينتهی إلی الواجبِ بالذاتِ، لاستحالةِ الدورِ والتسلسلِ.

الفَصْلُ الثّانی

فی إثباتِ وَحدانیّتِهِ تَعالیٰ

كونُ واجبِ الوجودِ تعالیٰ، حقيقةَ الوجودِ الصرفِ، التی لا ثانیَ لهـا، يُثبتُ وحدانيّتَهُ، تعالی، بالوحدةِ الحقّةِ الّتی يستحيلُ معها فـرضُ التكـثّرِ فيها، إذ كلُّ ما فُرِضَ ثانياً لها عادَ أوّلاً، لعـدمِ الْمَيزِ، بخلافِ الوحدةِ العدديّةِ الّتی إذا فُرِضَ معها ثانٍ عاد مع الأوّلِ اثنينِ، و هكذا.

حجـة اخری

لو كانَ هناك واجبانِ فصاعداً، امتازَ أحدُهُما مِنَ الأخرِ بعدَ اشتراكِهما فی وجوبِ الوجودِ؛ و ما به الامتيازُ غيرُ ما به الاشتراكُ بالضرورةِ، و لازمُهُ تركُّبُ ذاتِهما ممّا به الاشتراكُ و ما به الامتيازُ، و لازمُ التركُّبِ الحاجةُ إلی الأجزاءِ، و هی تنافِی الوجوبَ الذاتی، الذی هو مناطُ الغنی الصِّرفِ.



واجب الوجوداند؛ زیرا شیء، مادامی که [وجودش] واجب نشده، موجود نمی‌گردد و وجوب این ماهیات بالغیر است، زیرا اگر وجوبشان بالذات باشد، نیازی به علّت نخواهند داشت و علّتی که به سبب آن وجودشان واجب می‌شود [= به سبب آن وجوب بالغیر پیدا می‌کنند] موجود و واجب است و وجوب آن یا بالذات است و یا بالغیر و [اگر واجب بالغیر باشد] به واجب بالذات منتهی می‌شود، به دلیل محال بودن دور و تسلسل.

ـ فصل ۲ ـ

اثبات توحید واجب متعال

اینکه واجب الوجود متعال، حقیقتِ وجودِ صرفی است که دومی ندارد، ثابت می‌کند که خداوند متعال واحد است [آنهم] به وحدت حقه‌ای که با [وجود] آن، فرضِ کثرت در آن محال است؛ زیرا هرچه که [به عنوان] دومیِ آن فرض شود به [همان] اُولی باز می‌گردد [و عین همان اُولی است]؛ زیرا امتیازی [میانشان] وجود ندارد، بر خلاف وحدت عددی که زمانی که با آن [شیء] دومی فرض شود، به همراه [شیء] اول به دو [شیء] تبدیل می‌شود و همینطور...

استدلالی دیگر

اگر دو واجب و [یا] بیشتر وجود داشته باشد، بعد از آنکه [می‌دانیم آنها] در وجوب وجود اشتراک دارند [به ناچار] یکی از آن دو از دیگری امتیاز خواهد داشت و عامل امتیاز ـ ضرورتاً [چیزی] غیر از عامل اشتراک است و لازمه آن مرکب بودن ذات آندو از عامل اشتراک و عامل امتیاز است و لازمهٔ مرکب بودن، نیاز به اجزاست و این [نیاز به اجزا] با وجوب ذاتی که ملاک بی‌نیازی محض است منافات دارد.

تتمة

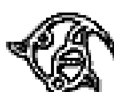
أورَدَ ابنُ كمونَة على هذه الحجّةِ: أنّه لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ هناك هويّتانِ بسيطتانِ، مجهولتا الكُنهِ، مختلفتانِ بتمامِ الماهيّةِ، يكونُ كلٌّ منهما واجبَ الوجودِ بذاتِهِ، و يكونُ مفهومُ واجبِ الوجودِ منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً.

و أُجيبَ عنه: بأنّ فيه انتزاعَ مفهومٍ واحدٍ من مصاديقَ مختلفةٍ، بما هي مختلفةٌ، و هو غيرُ جائزٍ.

على: أنّ فيه إثباتَ الماهيّةِ للواجبِ، و قد تقدَّمَ إثباتُ أنّ ماهيّتَه تعالى وجودُه؛ و فيه أيضاً اقتضاءُ الماهيّةِ للوجودِ، و قد تقدَّمَ أصالتُهُ و اعتباريّتُها، و لا معنى لاقتضاءِ الاعتباريِّ للأصيل.

و يتفرّعُ على وحدانيّتِهِ تعالى بهذا المعنى: أنّ وجودَهُ تعالى غيرُ محدودٍ بحدٍ عدميٍ يوجبُ انسلابَهُ عمّا وراءَه.

و يتفرعُ أيضاً: أنّ ذاتَه تعالى بسيطةٌ، منفيٌّ عنها التركيبُ، بأيِ وجهٍ فُرِضَ؛ إذ التركيبُ، بأيِ وجهٍ فُرِضَ، ....



تتمه

ابن کَمّونه[1] بر این استدلال، [این اشکال را] وارد کرده که: چرا جایز نیست [که بگوییم] دو حقیقتِ بسیط که کنه‌شان نامعلوم بوده و به تمام ذات خود با یکدیگر مختلف‌اند، هر یک واجب الوجود بالذات‌اند و مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع می‌شود و به حمل عرضی بر آنها حمل می‌گردد.

و از آن جواب داده شده به این [صورت] که در این سخن [شما]، یک مفهوم واحد [= واجب الوجود] از مصادیق مختلف [آنهم] از آن جهت که مختلف‌اند انتزاع شده است و این ناممکن است. علاوه بر اینکه در این سخن، برای واجب اثبات ماهیت شده است در حالیکه گذشت که ماهیتِ واجب تعالی ـ [همان] وجود اوست [و به جز وجودش، ماهیتی ندارد] و نیز در سخن شما [این اشکال موجود] است که ماهیت، اقتضای[2] وجود کرده [= ماهیت علتِ وجود بوده و علت هم باید پیش از معلول موجود باشد] در حالیکه اصالت وجود واعتباری بودن ماهیت [در مباحث قبلی] مطرح شد و معنایی ندارد که امر اعتباری، اقتضای امر اصیل را داشته باشد [و علت آن باشد].

از وحدت واجب ـ تعالی ـ با این معنا [که ذکر شد] نتیجه می‌شود که وجود واجب ـ تعالی ـ محدود به یک حدّ عدمی که موجب خالی شدن او از [کمالات] ماورایش شود نیست.

و همچنین نتیجه می‌شود که ذات واجب ـ تعالی ـ بسیط بوده و ترکیب ـ به هر نحو که فرض شود ـ از آن منتفی است، زیرا ترکیب، به هر وجه که فرض شود محقق

---

۱. ابن کَمّونه در قرن هفتم می‌زیست. چشم پزشک و فیلسوف بوده و حدود سی تألیف دارد و کتاب التنقیحات فی شرح التلویحات از آثار اوست. گفته‌اند جدّش یهودی بوده و در مورد اعتقادات خودش اختلاف است. شبههٔ معروف او در ص ۳۹۲ تا ۳۹۵ مطارحات شیخ اشراق مطرح شده است. ر. ک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۴ تا ۵۲۶.

۲. «اقتضاء» در اصطلاح فلسفی، به معنای علّیّت است.

لا يتحققُ إلاّ بأجزاءٍ يتألفُ منها الكلُ و يتوقفُ تحققُه على تحققِها، وهو الحاجةُ إليها، و الحاجةُ تُنافِي الوجوبَ الذاتّي.

الفَصْلُ الثّالِثُ

فِي أنَّ الواجبَ تعالىٰ هو المبدأُ المُفيضُ لِكلِّ وجودٍ و كمالٍ وجوديّ

كلُّ موجودٍ غيرِه تعالى، ممكنٌ بالذاتِ، لانحصارِ الوجوبِ بالذاتِ فيهِ تعالى، وكلُّ ممكنٍ فانّ له ماهيّةً هى ألتى تستوى نسبتُها إلى الوجودِ و العدمِ، و هى التى تحتاجُ فى وجودِها إلى علةٍ، بها يجبُ وجودُها فتوجَدُ؛ و العلّةُ إن كانتْ واجبةً بالذاتِ فهو، و إن كانتْ واجبةً بالغيرِ انتهى ذلك إلى الواجبِ بالذاتِ؛ فالواجبُ بالذاتِ هو الذى يَفيضُ عنه وجودُ كلِ ذى وجودٍ من الماهيّاتِ.

و من طريق آخر

ما سواه تعالى، من الوجوداتِ الامكانيّةِ، فقراءُ فى أنفسِها، متعلّقاتٌ فى حدودِ ذواتِها، فهى وجوداتٌ رابطةٌ، لا استقلالَ لها حدوثاً و لا بقاءً و إنّما تتقوّمُ بغيرِها، و ينتهى ذلك إلى وجودٍ مستقلٍ فى نفسِهِ، غنّيٍ فى‌ذاتِهِ، لا تعلّقَ له بشيءٍ تَعَلُّقَ الفقرِ و الحاجةِ، و هو الواجبُ الوجودِ، تعالى و تقدّس.

فتبيّنَ أنّ الواجبَ الوجودَ، تعالى، هو المفيضُ لوجودِ ماسواه. و كما أنّه مفيضٌ لها مفيضٌ لاثارِها القائمةِ بها و النسبِ و الروابطِ التى بينَها، فان العلّةَ، الموجبةَ للشيءِ



نمی‌شود مگر با [وجود] اجزایی که کل [=مجموعه] از آنها شکل می‌گیرد و تحقق کل، وابسته به تحقق آنهاست و این [همان] نیاز [کل] به اجزاست و نیاز با وجوب ذاتی منافات دارد.

ـ فصل ۳ ـ

واجب ـ تعالی ـ مبدأ فیضِ هر وجود و [هر] کمال وجودی است.

هر موجودی غیر از واجب ـ تعالی ـ ممکن بالذات است، به دلیل منحصر بودن وجوب بالذات در واجب تعالی وهر ممکنی ماهیتی دارد که این ماهیت چیزی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است و چیزی است که در وجودش، نیازمند به علتی است که به سبب آن، وجودش، وجوب پیدا می‌کند و [در نتیجه] موجود می‌شود و علت، اگر واجب بالذات باشد که این [همان مطلوب ماست] و اگر واجب بالغیر باشد، منتهی به واجب بالذات می‌شود، لذا واجب بالذات همان چیزی است که وجود هر ماهیتِ دارای وجودی از آن افاضه می‌شود.

[استدلال] از راهی دیگر

ماسوای واجب ـ تعالی ـ [که عبارتند] از وجودهای امکانی، در ذات خود، فقیر و در حدود ذاتشان وابسته‌اند، بنابراین، آنها وجودهای رابطی‌اند که هیچ استقلالی ندارند، نه از جهت حدوث و نه از جهت بقا، و تنها به سبب غیر خود پابرجایند و این وابستگی، به وجودی است که ذاتاً مستقل و غنی است و هیچ تعلّقی ـ از نوع تعلّقِ [از روی] فقر و نیاز، به هیچ چیز ندارد و او واجب الوجود ـ تعالی و تقدس ـ است. بنابراین، روشن شد که واجب الوجود ـ تعالی ـ افاضه کننده وجودِ ماسوای خود است و همانطور که او افاضه کننده وجود موجودات است، افاضه کننده آثار وابسته به موجودات و نسبت‌ها و روابط میان آنها هم هست، زیرا علت ایجاب کننده یک شیء

المقوّمةَ لوجودهِ، علّةٌ موجبةٌ لآثارِهِ و النسبِ القائمةِ به و مقوّمةٌ لها.

فهو،تعالى، وحدَهُ المبدأُ الموجِدُ لما سواهُ، المالكُ لها، المدبّرُ لأمرِها؛ فهو ربُّ العالمينَ، لاربَّ سواه.

تتمة

قالتِ الثنويّةُ: إنّ في الوجودِ خيراً و شرّاً، و هما متضادّانِ، لا يستندانِ إلى مبدأ واحدٍ؛ فهناكَ مبدئانِ: مبدأُ الخيراتِ، و مبدأُ الشرورِ.

و عن أفلاطون في دفعه: أنّ الشرَّ عدمٌ، و العدمُ لا يحتاجُ إلى علّةٍ فيّاضةٍ، بل علّتُهُ عدمُ الوجودِ. و قد بيّن الصغرى بأمثلةٍ جزئيّةٍ، كالقتلِ الذي هو شرٌ مثلاً، فانّ الشرَّ ليسَ هو قدرة القاتِلِ عليه، فانّه كمالٌ له، و لا حِدَّةُ السيفِ مثلاً و صلاحيتُهُ للقطعِ، فانّه كمالٌ فيه، و لا انفعالُ رقبةِ المقتولِ من الضربةِ، فانّه من كمالِ البدنِ، فلا يبقى للشرِّ إلاّ بطلانُ حياةِ المقتولِ بذلك، و هو أمرٌ عدميٌّ؛ و على هذا القياسِ في سائرِ المواردِ.

و عنْ أرسطو: أنّ الاقسامَ خمسةٌ: ما هُو خيرٌ محضٌ، و ما خيْرُهُ كثيرٌ و شرُّهُ قليلٌ، و ما خيرُهُ و شرُّهُ متساويانِ، و ما شرُّهُ كثيرٌ و خيرُهُ قليلٌ، و ما هو شرٌّ محضٌ؛ و أوّلُ الأقسامِ موجودٌ، كالعقولِ المجرّدةِ التي ليسَ فيها إلاّ الخيرَ؛ و كذا القسمُ الثاني، كسائرِ الموجوداتِ الماديّةِ، التي فيها خيرٌ كثيرٌ بالنظرِ إلى النظامِ العامّ، فانَّ في تركِ إيجادِهِ شرّاً كثيراً؛ و أمّا الأقسامُ الثلاثةُ الباقيةُ، فهي غيرُ موجودةٍ؛



که وجود شیء را برپا می‌دارد، علت ایجاب کننده آثار و نسبت‌های وابسته به شیء و برپادارنده شیء [هم] هست.

پس، واجب تعالی، به تنهایی مبدأ ایجاد کننده ماسوای خود، مالک آنها [و] تدبیر کننده امر آنها است، پس او پروردگار جهانیان است و پروردگاری جز او نیست.

تتمه

ثنوی‌ها گفته‌اند: در [جهان] هستی، خیر و شر وجود دارد و این دو متضادانند [و لذا] به یک مبدأ واحد مستند نیستند، لذا دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیرها و مبدأ شرها.

و از افلاطون در ردّ این اشکال [چنین نقل شده] که شر، عدم است و عدم احتیاج به علت هستی بخش ندارد، بلکه علت آن، [همان] نبودِ وجود است. و صغری [در این استدلال] با مثالهایی جزئی تبیین شده است، مانند «قتل» که به عنوان مثال یک شر است، زیرا شر، قدرتِ قاتل بر قتل نیست، چراکه قدرت، کمالِ قاتل است و [همچنین] مثلاً تیزی شمشیر و صلاحیت آن برای قطع [شر] نیست، چراکه آن، کمالِ [موجود] در شمشیر است و [همچنین شرّ] انفعال [و تأثیرپذیری] گردن مقتول از ضربه نیست زیراکه این انفعال، از کمالات بدن است، بنابراین، چیزی باقی نمی‌ماند برای [آنکه] شر [محسوب شود] جز بطلان حیات مقتول به سبب قتل و این، امری عدمی است و در سایر موارد [= مثال‌ها] هم بر همین قیاس [سخن باید گفت].

و از ارسطو [نقل شده است] که اقسام اشیا پنج [قسم] است: ۱ ـ آنچه که خیر محض است و ۲ ـ آنچه که خیرش بسیار و شرش کم است و ۳ ـ آنچه که خیر و شرش مساوی‌اند و ۴ ـ آنچه که شرش بسیار و خیرش کم است و ۵ ـ آنچه که شر محض است. و اولینِ [این] اقسام [پنجگانه، در عالم خارج] موجود است، مانند عقول مجرد که در آنها جز خیر وجود ندارد و همچنین است قسم دوم، مانند سایر موجودات مادی که در آنها، با نظر به نظام کلی [عالم] خیر بسیاری وجود دارد، چراکه در به وجود نیاوردن آنها شر بسیاری موجود است. و اما اقسام سه گانهٔ باقی مانده، غیر

أمّا ماخيرُهُ و شرُّهُ متساويان، فانّ فى ايجادِهِ ترجيحاً بلا مرجّحٍ؛ و أمّا ما شرُّه كثيرٌ و خيرهُ قليلٌ، فانَّ فى إيجادِهِ ترجيحَ المرجوحِ على الراجحِ؛ و أمّا ما هو شرٌّ محضٌ، فأمرُهُ واضحٌ؛ و بالجملةِ لَم يُستَندْ بالذاتِ إلى العلّةِ إلاّ الخيرُ المحضُ و الخيرُ الكثيرُ، و أمّا الشرُّ القليلُ فقدِ استُنِدَ إليها بعرضِ الخيرِ الكثيرِ الذى يلزمُهُ.

الفَصْلُ الرّابِعُ

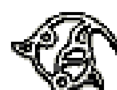
في صِفاتِ الواجِبِ الوجودِ تَعالىٰ و مَعنىٰ إتِّصافِه بها

تنقسمُ الصفاتُ الواجبيّةُ، بالقسمةِ الأوّليّةِ، إلى ما تكفى فى ثبوتِهِ الذاتُ المتعاليةُ، من غيرِ حاجةٍ إلى فرضِ أمرٍ خارجٍ، كحياتِهِ تعالى و علمِهِ بنفسِهِ، و تُسمّىٰ «الصفةَ الذاتيّةَ»؛ و ما لا يتمُّ الاتّصافُ به إلاّ مَعَ فرضِ أمرٍ خارجٍ من الذاتِ، كالخلقِ و الرزقِ و الإحياءِ، و تسمّى «الصفةَ الفعليّةَ».

والصفاتُ الفعليّةُ كثيرةٌ، و هي على كثرتِها منتزعةٌ من مقامِ الفعلِ، خارجةٌ عن الذاتِ.

و الكلامُ فى هذه الفصولِ فى الصفاتِ الذاتيّةِ. فنقولُ:

قد عرفتَ: أنّه، تعالى، هو المبدأُ المفيضُ لكلِ وجودٍ و كمالٍ وجوديٍّ، و قد ثَبَتَ فى المباحثِ السابقةِ: أنّ العلّةَ المفيضةَ لشيءٍ واجدةٌ لحقيقةِ ذلك الشيءِ بنحوٍ أعلىٰ وأشرفَ، فمعطِي الشيءِ غيرُ فاقدٍ له، فله سبحانَه، اتّصافٌ مّا بصفاتِ الكمالِ، كالعلمِ ....



موجوداند، اما [غیر موجود بودن] آنچه خیر و شرش مساوی است، به دلیل آنست که در به وجود آوردن آن، ترجیح بلامرجح وجود دارد. و اما [غیر موجود بودن] آنچه شرش بسیار و خیرش کم است، به دلیل آنست که در به وجود آوردن آن، ترجیحِ مرجوح بر راجح وجود دارد. و اما [غیر موجود بودن] آنچه شر محض است، قضیه‌اش روشن است وخلاصه [اینکه] جز خیر محض و خیر کثیر، [چیزی] ذاتاً مستند به علت نیست و اما شر قلیل، پس به واسطه خیر کثیری که مستلزم آنست، به علّت استناد پیدا می‌کند.

ـ فصل ۴ ـ

صفات واجب الوجود ـ تعالی ـ و معنای اتصاف او به صفات

صفات واجب الوجود ،در تقسیم اول، تقسیم می‌شوند به صفاتی که ذات متعالی [واجب الوجود] ـ بدون نیاز به فرض امری خارج [از ذاتش] ـ در ثبوت آنها کفایت می‌کند، مانند «حیات» واجب ـ تعالی ـ و علم او به خودش و [این دسته از صفات] «صفات ذاتیه» نامیده می‌شوند و صفاتی که متصف شدن [واجب] بـه آنـها [محقق نمی‌شود] مگر با فرض امری خارج از ذات [واجب] مانند «خلق» و «رزق» و «احیاء» و [این دسته از صفات] «**صفت فعلی**» نامیده می‌شوند. و صفات فعلی بسیارند و اینها با کثرتی که دارند [همگی] از مقام فعل انتزاع شده [و] از مقام ذات خارج‌اند و سخن ما در این فصل‌ها درباره **صفات ذاتیه** است. بنابراین می‌گوییم: به تحقیق دانستی که واجب ـ تعالی ـ مبدأ افاضه کننده هر وجود و [هر] کمال وجودی است. و به تحقیق در مباحث گذشته ثابت شد که علت افاضه کنندهٔ یک شیء، حقیقت آن شیء را به گونه‌ای عالی‌تر و شریف‌تر داراست، بنابراین «اعطا کننده یک شیء» فاقد آن نیست. بنابراین، واجب ـ سبحانه ـ [به گونه‌ای] به صفات کمال متصف است،مانند علم و

والقدرةِ والحياةِ.

فلْنَنظُر في أقسامِ الصفاتِ و نحوِ اتصافِهِ بها فنقولُ:

تنقسمُ الصفةُ إلى «ثبوتيّةٍ»، كالعالمِ و القادرِ، و «سلبيّةٍ» تفيدُ معنىً سلبيّاً؛ لكنك عرفتَ آنفاً أنّه لا يجوزُ سلبُ كمالٍ من الكمالاتِ منه تعالى لكونِهِ مبدأ كلِّ كمالٍ، فصفاتُهُ السلبيّةُ مادلَّ على سلبِ النقصِ و الحاجةِ، كَمَنْ ليسَ بجاهلٍ، و مَنْ ليسَ بعاجزٍ، و ما ليسَ بجوهرٍ؛ و لمّا كانَ النقصُ و الحاجةُ في معنى سلبِ الكمالِ، كانتِ الصفةُ السلبيّةُ المفيدةُ لسلبِ النقصِ راجعةً إلى سلبِ سلبِ الكمالِ و هو إيجابُ الكمالِ، فمعنى «ليس بجاهلٍ»: سلبُ سلبِ العلمِ، و معناه: إيجابُ العلمِ.

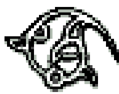
ثم الصفاتُ الثبوتيةُ تنقسمُ إلى «حقيقيّةٍ»، كالعالِمِ، و «إضافيّةٍ» كالقادريّةِ و العالميّةِ، وتنقسمُ الحقيقيّةُ إلى «حقيقيّةٍ محضةٍ»، كالحيِّ، و «حقيقيّةٍ ذاتِ إضافةٍ»، كالعالمِ بالغيرِ.

و لا ريبَ في زيادة الصفاتِ الاضافيّةِ على الذاتِ المتعاليةِ، لانّها معانٍ اعتباريّةٌ، و جلّتِ الذاتُ أن تكونَ مصداقاً لها؛ و الصفاتُ السلبيّةُ ترجعُ إلى الثبوتيّةِ الحقيقيةِ، فحكمُها حكمُها.

و أمّا الصفاتُ الحقيقيّةُ، أعمُّ من الحقيقيّةِ المَحْضَةِ و الحقيقيّةِ ذاتِ الاضافةِ، ففيها أقوالٌ:

أحدُها : أنّها عينُ الذاتِ المتعاليّةِ، و كلٌّ منها عينُ الأُخرى.

و ثانيها : أنّها زائدةٌ على الذاتِ لازمةٌ لها، فهي قديمةٌ بِقِدَمِها.



قدرت و حیات، لذا باید در اقسام صفات ونحوه اتصاف واجب به صفات تأمل کنیم و لذا می‌گوییم: صفت، تقسیم می‌شود به [صفت]«ثبوتی»، مانند عالم و قادر و [صفت] «سلبی» که معنایی منفی را می‌رساند، اما تو هم اکنون [=در چند سطر قبل] دانستی که نفی هیچ کمالی از کمالات، از واجب ـ تعالی ـ جایز نیست، به دلیل آنکه او مبدأ هر کمالی است، بنابراین، صفات سلبی، صفاتی‌اند که بر سلب نقص و حاجت [از خداوند] دلالت می‌کنند، مانند کسی که جاهل نیست [و صفت سلبی او، «غیر جاهل» بودن است] و کسی که عاجز نیست [و صفت سلبی او، «غیر عاجز» بودن است] و چیزی که جوهر نیست [و صفت سلبی آن، «غیر جوهر» بودن است] و از آنجا که نقص و نیاز به معنای نفی کمال است، صفت سلبی که «سلب نقص» را می‌رساند، به سلبِ سلب کمال باز می‌گردد و این [همان] اثبات کمال است. بنابراین، معنای «جاهل نیست»، سلبِ سلبِ کمال است و معنای آن اثبات علم است. سپس [باید دانست که] صفات ثبوتی تقسیم می‌شوند به [صفات] حقیقی، مانند «عالم» و [صفات] اضافی، مانند «قادر بودن» و «عالم بودن». و صفات حقیقی تقسیم می‌شوند به [صفات] حقیقی محض مانند «حیّ» و صفات حقیقی دارای اضافه [نسبت با غیر]، مانند «عالم به غیر [خود]» و در زاید بودن صفات اضافی، بر ذات متعالی [خداوند] شکّی نیست، چرا که این صفات [یک سری] معانی اعتباری‌اند که ذات [خداوند] برتر است از آنکه مصداق این معانی باشد. و صفات سلبی به [صفات] ثبوتی حقیقی رجوع می‌کنند، بنابراین، حکم آنها [همان] حکم صفات ثبوتی حقیقی است. و اما در بارهٔ صفات حقیقی ـ اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه ـ نظریه‌هایی [مطرح شده] است:

[نظریه] اول: این صفات، عینِ ذات متعالی [خداوند] بوده و هریک از آنها [هم] عین دیگری است.

[نظریه] دوم: این صفات، زاید بر ذات و همواره همراه ذات‌اند، بنابراین، آنها قدیم‌اند ـ به قدیم بودن ذات واجب ـ.

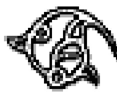
و ثالثُها : أنّها زائدةٌ على الذاتِ حادثةٌ.

و رابعُها : أنّ معنى اتصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلَ مَنْ تلبَّسَ بها، فمعنىٰ كونِها عالمةً: أنّها تَفعلُ فعلَ العالمِ فى إتقانِهِ و إحكامِهِ و دقّةِ جهاتِهِ، و هكذا: فالذاتُ نائبةٌ منابَ الصفاتِ.

و الحقُّ هو الأوّلُ، المنسوبُ إلى الحكماءِ، لِمَا عرفتَ: أنّ ذاتَه المتعاليةَ مبدأٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ، و مبدأُ الكمالِ غيرُ فاقدٍ له، ففى ذاتِهِ حقيقةُ كلِّ كمالٍ يَفيضُ عنه، و هو العَينيّةُ.

ثم حيثُ كانتْ كلٌّ من صفاتِ كمالِهِ عينَ الذاتِ الواجدةِ للجميعِ، فهى أيضاً واحدةٌ للجميعِ و عينُها، فصفاتُ كمالِهِ مختلفةٌ بحسبِ المفهومِ واحدةٌ بحسبِ المصداقِ الذى هو الذاتُ المتعاليةُ.

و قولُ بعضِهِم: «إنّ علّةَ الايجادِ مشيئتُهُ و إرادتُه، تعالى، دونَ ذاتِهِ»، كلامٌ لامُحصَّلَ له، فانّ الارادةَ عندَ هذا القائلِ إن كانتْ صفةً ذاتيّةً هى عينُ الذاتِ، كانتْ نسبةُ الايجادِ إلى الارادةِ عينَ نسبتِهِ إلى الذاتِ؛ فلمْ يأتِ بطائلٍ، و إن كانتْ من صفاتِ الفعلِ المنتزعةِ من مقامِ الفعلِ، فللفعلِ تقدّمٌ عليها، و استنادُه فى وجودِهِ إليها تقدّمُ المعلولِ على العلّةِ، و هو محالٌ؛ على: أنّ لازمَ هذا القولِ كونُ نسبةِ الايجادِ و الخلقِ إليه تعالى مجازاً.



[نظریه] سوم: این صفات، زاید بر ذات [و] حادث‌اند.

[نظریه] چهارم: معنای اتصاف ذات به این صفات، آنست که فعلی که از ذات صادر می‌شود [همانند] فعل کسی است که متلبّس به این صفات است [= همانند فعل کسی است که این صفات را دارد]. بنابراین، معنای عالم بودن ذات آنست که [همان] کار شخص عالِم را انجام می‌دهد، در اتقان کار و محکم بودن آن و دقیق بودن جوانب [مختلف آن] و امثال اینها. بنابراین، ذات، جانشین صفات است.

و [نظریه] حق همان [نظریه] اول است که منسوب به حکماست، به دلیل آنچه [پیشتر] دانستی [و عبارت بود از اینکه] ذات متعالی واجب، مبدأ هر کمال وجودی است و مبدأ [یک]کمال، فاقد آن نیست. بنابراین، در ذات واجب، حقیقت هر کمالی که از او [به مخلوقات] افاضه می‌شود وجود دارد و این [همان] عینیت [ذات باصفات] است. سپس [باید دانست] از آنجا که هریک از صفات کمالِ واجب، عین ذاتی است که دارای تمامی [صفات کمال] است، پس هریک از صفات هم واجد تمامی [صفات] و عین آنهاست، بنابراین، صفات کمالِ واجب، از جهت مفهوم، مختلف و از جهت مصداق ـ که همان ذات متعالی [واجب] است ـ یکی هستند.

و [این] سخن برخی از متکلمان [که گفته‌اند]: «علت ایجاد [کمالات]، خواست و ارادهٔ واجب ـ تعالی ـ است نه ذات او» کلامی است که حاصلی ندارد [بی نتیجه است و مدعای او را ثابت نمی‌کند] زیرا اگر اراده، نزد این صاحب نظر، صفتی ذاتی که عین ذات است باشد، [آنگاه] نسبت دادن ایجاد به اراده، عین نسبت دادن ایجاد به [خود] ذات است، در نتیجه ایشان، مطلب مفیدی [به ارمغان] نیاورده است و اگر از صفات فعل ـ که منتزع از مقام فعل‌اند ـ باشد، در نتیجه، فعل [واجب] بر اراده او تقدم دارد و اینکه فعل [واجب] در تحقق خود به اراده استناد دارد [به معنای] تقدم معلول بر علّت است واین [امری] محال است، علاوه بر اینکه لازمه این سخن، مجاز بودن اسناد «ایجاد» و «خلق» به واجب ـ تعالی ـ است.

و أمّا القولُ الثاني، و هو منسوبٌ إلى الأشاعرةِ، ففيه: أنّ هذهِ الصفاتِ، و هي ـ على ما عَدُّوها ـ الحياةُ و القدرةُ و العلمُ و السمعُ و البصرُ و الارادةُ و الكلامُ، إمّا أن تكونَ معلولةً او غيرَ معلولةٍ لشيءٍ.

فانْ لم تكن معلولةً لشيءٍ و كانتْ موجودةً في نفسِها واجبةً في ذاتِها، كانتْ هناك واجباتٌ ثمانٍ، و هي الذاتُ و الصفاتُ السبعُ، و أدلّةُ وحدانيّةِ الواجبِ تُبطلُه.

و إن كانتْ معلولَةً، فامّا أن تكونَ معلولةً لغيرِ الذاتِ المتصفةِ بها او معلولةً لها.

و على الأوّلِ، كانتْ واجبةً بالغيرِ، و ينتهي وجوبُها بالغيرِ إلى واجبٍ بالذاتِ غيرِ الواجبِ بالذاتِ الموصوفِ بها، و أدلّةُ وحدانيةِ الواجبِ تُبطلُه كالشقِ السابقِ؛ على: أنّ فيهِ حاجةَ الواجبِ الوجودِ لذاته في اتصافِهِ بصفاتِ كمالِهِ إلى غيرِهِ، و هو محال.

و على الثاني، يلزمُ كونُ الذاتِ المفيضةِ لها متقدّمةً عليها بالعلّيّةِ، و هي فاقدةٌ لما تُعطيه من الكمالِ، و هو محالٌ.

على: أنّ فيه فقدانَ الواجبِ في ذاتِهِ صفاتِ الكمالِ، و قد تقدَّمَ: أنّه صرفُ الوجودِ، الذي لا يشذُّ عنه وجودٌ و لا كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفٌ.

و أمّا القولُ الثالثُ، و هو منسوبٌ إلى الكرّاميّةِ، فلازمُ ما فيه من كونِ الصفاتِ زائدةً حادثةً، كونُ الذاتِ المتعاليةِ ذاتَ مادّةٍ قابلةٍ للصفاتِ التي تَحدُثُ فيها، و لازمُهُ تركُّبُ الذاتِ، و هو محالٌ، و كونُ الذاتِ خاليةً في نفسِها عن الكمالِ، و هو محالٌ.

و امّا القولُ الرابعُ، و هو منسوبٌ إلى المعتزلةِ، فلازمُ ما فيه من نيابةِ الذاتِ



و اما نظریه دوم ـ که منسوب به اشاعره است ـ [این اشکال] در آن وجود دارد که این صفات ـ که بنابر شمارش آنها عبارتند از: حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و اراده و کلام ـ یا معلول‌اند و یا معلول چیزی نیستند، اگر معلول چیزی نباشند و موجود فی نفسه [در مقابل موجود فی غیره] و واجب بالذات باشند، [آنگاه] هشت واجب [بالذات] وجود خواهد داشت که آنها ذات و صفات هفتگانه‌اند ودلایل توحید واجب این احتمال را باطل می‌کند. و اگر معلول باشند یا معلول غیر ذات ـ که متصف به این صفات است ـ می‌باشند و یا معلول [خود] ذات‌اند و بنابر [حالت] اول، [این صفات] واجب بالغیر خواهند بود و وجوب بالغیر آنها به [یک] واجب بالذات ـ غیر از واجب بالذاتی که متصف به این صفات است ـ منتهی می‌شود و دلایل توحید واجب این احتمال را همانند احتمال قبلی باطل می‌کند، علاوه بر آنکه [این اشکال هم] در این قول وجود دارد که واجب الوجود بالذات در اتصافش به صفات کمال، نیازمند به غیر خود خواهد بود که این محال است. و بنابر [حالت] دوم، لازم می‌آید که ذاتِ افاضه کننده این صفات، «تقدم علّی» بر آنها داشته باشد در حالیکه خود، فاقد صفاتی که اعطا می‌کند است و این [چنین امری] محال است. علاوه بر آنکه این [اشکال هم] در این قول وجود دارد که واجب بالذات فاقد صفات کمال است، در حالیکه [پیشتر] گذشت که واجب، وجود صرفی است که از هیچ وجود و کمال وجودی خالی نیست، [که این مطلب] خلاف فرض است.

و اما نظریه سوم ـ که منسوب به کرامیه[۱] است ـ لازمه ادعای موجود در آن [که عبارتست] از اینکه صفات، زائد و حادث‌اند، آنست که ذات متعالی [واجب]، دارای ماده‌ای می‌باشد که قبول کنندهٔ صفاتی که در آن حادث می‌شوند است و لازمه آن، مرکب بودن ذات است که محال است و [نیز لازمهٔ آن] آنست که ذات، فی حد نفسه،

---

۱. اصحاب ابی عبدالله محمد بن کرام هستند و خود، دوازده گروه می‌باشند، ر.ک: کتاب ملل و نحل شهرستانی، ص ۹۹.

عن‌الصفاتِ، خلوُّها عنها، و هو ـ كما عرفتَ ـ وجودٌ صرفٌ، لايشذُّ عنهُ وجودٌ و لاكمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفٌ.

الفَصلُ الخامِسُ

في عِلْمِه تَعالىٰ

قد تقدّم: أنّ لكلِ مجرّدٍ عن‌المادّةِ علماً بذاتِه، لحضورِ ذاتِه عندَ ذاتِه، و هو علمُهُ بذاتِه.

و تقدَّمَ أيضاً: أنّ ذاتَهُ المتعاليةَ صرفُ الوجودِ، الذی لايحدُّهُ حدٌّ وَ لا يشذُّ عنهُ وجودٌ و لا كمالٌ وجوديٌّ، فما فی تفاصيلِ الخلقةِ من وجودٍ او كمالٍ وجوديٍ بنظامِها الوجوديّ، فهو موجودٌ عنده بنحوٍ أعلى و أشرفَ، غيرَ متميّزٍ بعضُها مِنْ بعضٍ، فهو معلومٌ عندَه علماً إجماليّاً فی عَينِ الكشفِ التفصيليّ.

ثمَّ إنّ الموجوداتِ، بما هی معاليلُ له، قائمةُ الذواتِ به قيامَ الرابطِ بالمستقلِ، حاضرةٌ بوجوداتِها عندَه، فهی معلومةٌ له علماً حضوريّاً فی مرتبةِ وجوداتِها: المجرّدةُ منها بأنفسِها، و الماديّةُ منها بِصُوَرِها المجرَّدةِ.

فقد تحقَّقَ: أنّ للواجبِ تعالى علماً حضوريّاً بذاتِه؛ و علماً حضوريّاً تفصيليّاً



خالی از کمال باشد که این محال است.

واما نظریه چهارم ـ که منسوب به معتزله است ـ لازمهٔ ادعای موجود در آن [که عبارتست] از جانشینی ذات از صفات، آنست که ذات، خالی از صفات باشد در حالیکه واجب، ـ چنانکه دانستی ـ وجود صرفی است که هیچ وجود و کمال وجودی از آن دور نمی‌ماند [و] این بر خلاف فرض است.

ـ فصل ۵ ـ

علم واجب تعالی

گذشت که: هر [موجود] مجرد از ماده‌ای عالم به ذات خود است، به دلیل حضور ذاتش نزد ذاتش و این همان علم او به ذات خود است. و همچنین گذشت که ذات متعالی واجب، صرف وجودی است که هیچ حدّی او را محدود نمی‌کند و هیچ وجود و کمال وجودی از او دور نمی‌ماند. بنابراین، [هر] وجود یا کمال وجودی که در گستره‌های آفرینش ـ با نظام وجودی [خاص] آنها ـ وجود دارد، در نزد واجب به صورت برتر و والاتر، در حالیکه از یکدیگر امتیازی ندارند موجود است. بنابراین، آنها نزد او معلوم‌اند [آنهم] به صورت علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی.

سپس [باید دانست که] موجودات ـ از آن جهت که معلولِ واجب‌اند ـ ذاتشان وابسته به اوست، از نوع وابستگی [موجودِ] رابط به موجود مستقل، و با وجود خود نزد او حاضراند. بنابراین، آنها در مرتبهٔ وجودیشان معلومِ واجب‌اند [آنهم] از نوع علم حضوری، [البته] از میان آنها، موجودهای مجرد، خودشان و موجودهای مادی، با صور مجرد از ماده [معلوم حضوری واجب‌اند] بنابراین، ثابت شد که واجب ـ تعالی ـ علمی حضوری به ذات خود و علمی حضوری و تفصیلی به اشیا در مرتبه ذاتش و پیش از ایجاد اشیا دارد و این علم، عین ذات اوست و [نیز] علمی حضوری و تفصیلی

بالأشياءِ فـی مرتبةِ ذاتِـهِ قبلَ إيجـادِها، و هـو عينُ ذاتِـهِ؛ و عـلمـاً حـضوريّاً تفصيليّاً بها فی مرتَبتِهـا، و هـو خارجٌ مـن ذاتِـهِ. و مـن المـعلومِ أنّ عـلمَـه بمعلولاتِـهِ يستـوجبُ العلمَ بما عندَها من العلمِ.

تَتِمَّـةٌ

و لَمّا كانتْ حقيقةُ السمعِ و البصرِ هی العلمُ بالمسموعاتِ و المبصَراتِ، كـانا من مطلقِ العلمِ، و ثَبَتَا فيه تعالیٰ، فهو تعالی سميعٌ بصيرٌ، كما أنّه عليمٌ خبيرٌ.

تَنبيهٌ و إشارَةٌ

للناسِ فی علمِهِ تعالی أقوالٌ مختلفةٌ و مسالكُ متشتّتةٌ أُخَرُ، نشيرُ إلی ما هو المعروفُ منها:

أحدُها: أنّ لذاتِهِ تعالی علماً بذاتِهِ، دونَ معلولاتِهِ، لأنَّ الذاتَ أزليّةٌ و لا معلولَ إلاّ حادثاً.

و فيه : أنّ العلمَ بالمعلولِ فی الأزلِ لا يستـلزمُ وجـودَه فـی الأزلِ بـوجودِهِ الخاصِ بِهِ، كما عرفْتَ.

الثانی : ما نُسب إلی المعتزلة: أنّ للماهيّاتِ ثبوتاً عينيّاً فی العدمِ، و هی التـی تَعلَّقَ بها علمهُ تعالی قبلَ الايجادِ.

و فيه : أنّه تقدَّمَ بطلانُ القولِ بثبوتِ المعدوماتِ.

الثالثُ : ما نُسبَ إلی الصوفيّةِ: أنّ للماهيّاتِ الممكنةِ ثبوتاً علميّاً بِتَبَعِ الأسماءِ و الصفاتِ، هو المُتعلَّقُ لعلمِهِ تعالی قبلَ الايجادِ.

به اشیا در مرتبهٔ آنها [و نه در مرتبهٔ ذات خود] دارد و این علم خارج از ذات اوست و معلوم است که علم او به معلول‌های خود، مستلزم علم او به علمی [= معلوماتی] است که نزد معلول‌هایش وجود دارد.

تتمه

از آنجا که حقیقت سمع و بصر همان علم به مسموعات [شنیدنی‌ها] و مبصرات [دیدنی‌ها] است، این دو، جزء علم ـ به طور مطلق ـ محسوب می‌شوند و دربارهٔ واجب ـ تعالی ـ ثابت‌اند، پس واجب ـ تعالی ـ سمیع و بصیر است چنانکه علیم و خبیر [آگاه] است.

تنبیه و اشاره

مردم [= دانشمندان] دربارهٔ علم واجب ـ تعالی ـ نظرهای مختلف و مسلک‌های متعدد دیگری دارند که ما از میان آنها به آنچه معروف و [مشهور] است اشاره می‌کنیم:

اول: ذات واجب ـ تعالی ـ علم به ذات خود دارد و نه معلولهایش، زیرا ذات، ازلی است در حالیکه هر معلولی حادث است. و در این سخن [این اشکال موجود] است که علم به معلول در ازل، مستلزم وجود معلول از ازل با وجود مختص به خود نیست، چنانکه دانستی.

دوم: نظری که به معتزله نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه ماهیات، یک ثبوت عینی در [حال] عدم دارند و این ثبوت عینی، همان چیزی است که علم خداوند ـ قبل از ایجاد ـ بدان تعلّق گرفته است. و در این نظر [این اشکال موجود] است که در [مباحث قبل]، بطلان اعتقاد به ثبوت معدومات گذشت.

سوم: نظری که به صوفیه نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه ماهیاتِ ممکن [= ممکن الوقوع] یک ثبوت علمی به تبع اسما و صفات [الهی] دارند که علم واجب تعالی، قبل از ایجاد، به همین ثبوت علمی تعلّق گرفته است. و در این نظر [این اشکال

و فيه : أنّ القولَ بأصالةِ الوجودِ و اعتباريّةِ الماهيّاتِ يَنفي أيَّ ثبوتٍ مفروضٍ للماهيّةِ قبلَ وجودِها العينيِ الخاصِ بها.

الرابعُ : ما نُسبَ إلى أفلاطُن: أنّ علمَه تعالى التفصيليَّ بالأشياءِ هو المفارقاتُ النوريّةُ و المُثلُ الإلهيةُ، التي تتجمعُ فيها كمالاتُ الأنواعِ.

و فيه : أنّ ذلك على تقديرِ ثبوتِها إنّما يَكفي لتصويرِ العلمِ التفصيلي بالأشياءِ في مرتبتِها، لا في مرتبةِ الذاتِ، فتبقَى الذاتُ خاليةً من الكمالِ العلميِّ و هو وجودٌ صرفٌ لا يشذُّ عنه كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفٌ.

الخامسُ: ما نُسبَ إلى شيخِ الاشراقِ، و تَبعهُ جمعٌ من المحققينَ،: أنّ الاشياءَ بأسرِها، من المجرّداتِ و الماديّاتِ، حاضرةٌ بوجودِها عندَه تعالى، غيرُ غائبةٍ عنه، و هو علمُه التفصيليُّ بالأشياءِ.

و فيه : أنّ الماديّةَ لا تُجامعُ الحضورَ، كما تقدَّمَ في مباحثِ العلمِ و المعلومِ، على: أنّه إنّما يَكفي لتصويرِ العلمِ التفصيليِّ في مرتبةِ الأشياءِ، فتبقى الذاتُ خاليةً في نفسِها عن الكمالِ العلميِّ، كما في القولِ الرابعِ.

السادسُ : ما نُسبَ إلى ثاليس المُلْطَي، و هو أنّه تعالى يعلمُ العقلَ الأوّلَ، و هو المعلولُ الأوّلُ، بحضورِ ذاته عندَهُ، و يعلمُ سائرَ الأشياءِ بارتسامِ صورِها في العقلِ الأوّلِ.

و فيه : أنّه يَرِدُ عليه ما وَرَدَ على سابِقِهِ.



موجود] است که اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرگونه ثبوتی را که قبل از وجود عینی مختص به ماهیت فرض شود نفی می‌کند.

چهارم: نظری که به افلاطون[۱] نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم تفصیلی واجب به اشیا، همان [علم او به] مجردات نوری و مُثُل الهیه‌ای است که در [وجود] آنها، کمالات انواع جمع شده است.

و در این قول [این اشکال موجود] است که این سخن، ـ بر فرض ثبوتِ مُثُل ـ تنها برای تبیین علم تفصیلی به اشیا، در مرتبهٔ آنها کفایت می‌کند و نه در مرتبهٔ ذات [واجب]، بنابراین، ذات [واجب الوجود] از کمال علمی خالی می‌ماند در حالیکه او وجود صرفی است که هیچ کمال وجودی از او دور نمی‌ماند و این خلاف فرض است.

پنجم: نظری که به شیخ اشراق نسبت داده شده و جمعی از محققان از او پیروی کرده‌اند [و آن عبارتست از] اینکه تمامی اشیا [اعم] از مجردات و مادیات، با وجود [خاص] خود، نزد واجب ـ تعالی ـ حاضراند و از او غایب نمی‌باشند و این [=حضور نزد واجب] همان علم تفصیلی به اشیاست. و در این نظر [این اشکال موجود] است که مادی بودن با حضور جمع نمی‌شود ـ چنانکه در مباحث علم و معلوم گذشت ـ علاوه بر آنکه این سخن، تنها برای تبیین علم تفصیلی در مرتبهٔ [خود] اشیا کفایت می‌کند [نه در مرتبهٔ ذات واجب] بنابراین، ذات، فی حد نفسه خالی از کمال علمی خواهد ماند ـ چنانکه [این مشکل] در نظر چهارم [هم] موجود است.

ششم: نظری که به تالس ملطی نسبت داده شده و [عبارتست از] اینکه واجب ـ تعالی ـ عالم به عقل اول است و آن، [=عقل اول]، به سبب حضور ذاتش نزد واجب، معلول اول است و [نیز واجب] عالم به سایر اشیاست، به سبب نقش بستن صورت آنها در عقل اول. و در این قول [این اشکال موجود] است که نقدِ وارد شده بر نظریه پیشین، بر این قول هم وارد می‌شود.

---

۱. در بارهٔ افلاطون نگاه کنید به: ۱ـ تاریخ فلسفه نوشتهٔ فردریک کاپلستون، ج ۱، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات سروش، و ۲ـ متفکران یونانی، نوشتهٔ تئودور گمپرتس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، و ۳ـ افلاطون، نوشتهٔ کارل بورمان، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.

السابعُ : قولُ بعضِهِم إنّ ذاتَه تعالى علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الأوّلِ و إجماليٌّ بما دونَه، و ذاتُ المعلولِ الأوّلِ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الثاني و إجماليٌّ بما دونَه، و هكذا.

و فيه : ما في سابقه.

الثامنُ: ما نُسبَ إلى فُرفُوريوس: أنّ علمَهُ تعالى باتحادِهِ مع المعقولِ.

و فيه : أنّه إنّما يكفي لبيانِ نحو تحققِ العلمِ، و أنّه بالاتحادِ دونَ العروضِ و نحوِهِ، و أمّا كونُهُ علماً تفصيلياً بالأشياءِ قبلَ الايجادِ مثلاً فلا، ففيه ما في سابقِهِ.

التاسعُ : ما نُسبَ إلى أكثرِ المتأخرينَ: أنّ علمَهُ بذاتِهِ علمٌ إجماليٌّ بالأشياءِ، فهو تعالى يعلمُ الأشياءَ كلَّها إجمالاً بعلمِهِ بذاتِهِ، و أمّا علمُهُ بالأشياءِ تفصيلاً فبعدَ وجودِها، لأنّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ، و لا معلومَ قبلَ وجودِ المعلومِ.

و فيه : ما في سابقِهِ؛ على أنّ كونَ علمِهِ تعالى على نحوِ الارتسامِ و الحصولِ ممنوعٌ، كما سيأتي.

العاشرُ : ما نُسبَ إلى المشائينَ: أنّ علمَهُ تعالى بالأشياءِ قبلَ إيجادِها بحضورِ ماهيّاتِها على النظامِ الموجودِ في الوجودِ لذاتِهِ تعالى، لاعلى نحوِ الدخولِ فيها و الاتحادِ بها، بل على نحوِ قيامِها بها بالثبوتِ الذهنيِّ على وجهِ الكليّةِ، بمعنى: عدمِ تغيُّرِ العلم بتغيُّرِ المعلومِ، فهو ....

هفتم : سخن برخی از فلاسفه است [که معتقدند] ذات واجب ـ تعالی ـ علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به موجودات پایین‌تر از اوست و ذات معلول اول، علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به موجودات پایین‌تر از اوست و همینطور... و اشکال موجود در نظریه پیشین در این نظریه هم وجود دارد.

هشتم : نظری که به فرفوریوس نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب ـ تعالی ـ به سبب اتحاد او با معقول است [اتحاد عاقل با معقول] و در این نظر [این اشکال موجود] است که تنها برای بیان نحوهٔ تحقق علم و اینکه به صورت اتحاد است نه عروض و مانند آن، کفایت می‌کند و اما اینکه مثلاً، این علم، علم تفصیلی به اشیا، پیش از ایجاد آنهاست [یا نه؟] را بیان نمی‌کند، بنابراین، اشکال موجود در نظریه پیشین در آن موجود است.

نهم : نظری که به اکثر متأخران نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب به ذات خود، [همان] علم اجمالی به اشیاست، بنابراین، واجب ـ تعالی ـ به سبب علمش به ذات خود، علم اجمالی به کل اشیا دارد و اما علم تفصیلی او به اشیا، بعد از وجود آنهاست، زیرا علم تابع معلوم است و پیش از وجودِ معلوم، معلومی وجود ندارد. و در این قول، اشکال موجود در نظریه پیشین وجود دارد، به علاوه، اینکه علم واجب ـ تعالی ـ به نحو نقش بستن و حصول [در ذات واجب] باشد امری مردود است ـ چنانکه [در مباحث آینده] خواهد آمد.

دهم : نظری که به مشائیان نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب ـ تعالی ـ به اشیا، پیش از وجودشان، به سبب حضور یافتن ماهیات اشیا ـ بر اساس نظام موجود در وجود [خارجی آنها] ـ برای ذات واجب تعالی است، نه به نحو دخول [ماهیات اشیا] در ذات و اتحاد با ذات، بلکه به این نحو که این ماهیات، قائم [و وابسته] به ذات‌اند به [شکل] ثبوت ذهنی [یعنی همانطور که صور اشیا وابسته به ذهن آدمی‌اند] و بر وجه کلیت، به این معنا که علم، با تغیّر معلوم تغییر نمی‌کند، لذا این

علمٌ عنائیٌ حصولُهُ العلمیُّ مستتبعٌ لحصولِهِ العینیِّ؛ و قد جَرىٰ علىٰ هـذا القولِ اكثرُ المتكلّمينَ، و إن خطّأوه و طعنُوا فیه من حیثُ إثباتِ الكلیّةِ فی العلمِ، فانّهم جَرَوا علی كونِهِ علماً حصولیّاً قبلَ الایجادِ، و أنّه علی حـالِهِ قبلَ وجودِ الأشیاءِ و بعدَه.

و فیه: ما فی سابقِهِ ؛ علی أنّ فیه إثباتَ العلمِ الحصولیِّ لموجودٍ مجرّدٍ ذاتاً و فعلاً، وقد تقدّم فی مباحثِ العلمِ و المعلومِ أنّ الموجودَ المجرّدَ ذاتاً و فعلاً لایتحقَّقُ فیه علمٌ حصولیٌّ؛ علی أنّ فیه إثباتَ وجودٍ ذهنیٍ من غیرِ وجودٍ عینیٍّ یقاسُ إلیه، و لازمُهُ أن یعودَ وجـوداً عـینیّاً آخـر للـموجودِ الخارجیِ قبلَ وجودِهِ العینیِ الخاصِّ بِهِ و منفصلاً عنهُ تـعالی، و یَـرجِـعُ لامحالةَ إلی القولِ الرابعِ.

الفَصْلُ السّادِسُ

فی قُدرَتِهِ تَعالیٰ

قد تَقَدَّم: أنّ القدرةَ: كونُ الشیءِ مصدراً للفعلِ عن علمٍ، و من المـعلومِ أنّ الذی یَنتهی إلیه الموجوداتُ الممكنةُ هو ذاتُهُ المتعالیةُ، إذ لا یَبقیٰ وراءَ الوجودِ الممكنِ إلاّ الوجودُ الواجبیُّ من غیرِ قیدٍ و شرطٍ، فـهو المـصدرُ للجمیعِ، و علمُه عینُ ذاتِهِ التی هی المبدأُ لصدورِ المعالیلِ الممكنةِ، فـله القدرةُ، و هی عینُ ذاتِهِ.



علم، علم عنائی است که ثبوت علمی آن، ثبوت عینی را به دنبال می‌آورد و اکثر متکلمان [در تفکرات خود] بر اساس همین قول حرکت کرده‌اند، گرچه از جهت اثبات کلیت در علم، این نظر را خطا دانسته و مورد طعن قرار داده‌اند، زیرا آنها بر این [اساس] حرکت کرده‌اند که علم واجب پیش از ایجاد، علم حصولی است و این علم، پیش از وجود اشیا و پس از وجود آنها بر حال خود است [به یک صورت و یکسان است] و در این قول، اشکال موجود در نظریه پیشین وجود دارد، علاوه بر آنکه در این نظریه، علم حصولی برای موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است ثابت شده است در حالیکه در مباحث علم و معلوم گذشت که موجودی که از جهت ذات و فعل مجرد است، در آن علم حصولی تحقق پیدا نمی‌کند، به علاوه، در این نظریه وجود ذهنی بدون یک وجود عینی که با آن سنجیده شود اثبات شده و لازمه آن اینست که این وجود ذهنی، وجود عینی دیگری برای موجود خارجی ـ پیش از وجود عینی مختص به آن ـ بوده و از ذات واجب ـ تعالی ـ جدا باشد و این نظریه، به ناچار به همان نظریه چهارم برمی‌گردد.

ـ فصل ۶ ـ

قدرت واجب ـ تعالی ـ

گذشت که قدرت آنست که شیء، از روی آگاهی، مبدأ فعل باشد و روشن است که آنچه موجودات ممکن، بدان منتهی می‌شوند ذات متعالی واجب است، زیرا در ورای وجود ممکن، چیزی جز وجود واجبی، بدون هیچ قید و شرطی باقی نمی‌ماند، بنابراین، او مبدأ تمامی [موجودات] است و علم او عین ذاتش است که مبدأ صدور معلول‌های ممکن [الوجود] است. در نتیجه، او دارای «قدرت» است و این قدرت عین ذات اوست.

فان قلتَ : أفعالُ الانسانِ الاختياريّةُ مخلوقةٌ لنفسِ الانسانِ، لأنّها منوطةٌ باختيارِه، إن شاءَ فَعَلَ و إن لم يشأْ لم يفعلْ؛ و لو كانَتْ مخلوقةً للّٰه سبحانَه مقدورةً له، كانَ الانسانُ مُجبَراً على الفعلِ لامختاراً فيه، فأفعالُ الانسانِ الاختياريّةُ خارجةٌ عن تعلّقِ القدرةِ، فالقدرةُ لا تعمُّ كلَّ شيءٍ.

قلتُ : ليسَ معنى كونِ الفعلِ اختياريّاً تَساوِىَ نسبتِهِ إلى الوجودِ و العدمِ حتى حينَ الصدورِ، فمن المحالِ صدورُ الممكنِ من غيرِ ترجُّحٍ و تعيُّنٍ لأحدِ جانبَيْ وجودِهِ و عدمِهِ، بل الفعلُ الاختياريُّ لكونِهِ ممكناً في ذاتِهِ يحتاجُ في وجودِهِ إلى علّةٍ تامّةٍ لا يتخلفُ عنها، نسبتُهُ إليها نسبةُ الوجوبِ، و أمّا نسبتُهُ إلى الانسانِ الذى هو جزءٌ من أجزاءِ علّتِهِ التامّةِ، فبالإمكانِ، كسائرِ الأجزاءِ التى لها، من المادّةِ القابلةِ و سائرِ الشرائطِ الزمانيّةِ والمكانيّةِ و غيرِها.

فالفعلُ الاختياريُّ لايقعُ إلاّ واجباً بالغيرِ، كسائرِ المعلولاتِ؛ و من المعلومِ أنّ الوجوبَ بالغيرِ لايتحققُ إلاّ بالانتهاءِ إلى واجبٍ بالذاتِ، و لا واجبَ بالذاتِ الاّ هُوَ تعالى، فقدرتُهُ تعالى عامّةٌ حتى للأفعالِ الاختياريّةِ.

و من طريقٍ آخرَ : الأفعالُ، كغيرِها من الممكناتِ، معلولةٌ؛ و قد تقدَّمَ في مرحلةِ العلّةِ و المعلولِ: أنّ وجودَ المعلولِ رابطٌ بالنسبةِ إلى علّتِهِ، و لا يتحققُ وجودٌ رابطٌ إلاّ بالقيامِ بمستقلٍ يُقَوِّمُه، و لا مستقلَّ بالذاتِ إلاّ الواجبَ بالذاتِ، فهو مبدأٌ أوّلُ لصدورِ كلِّ معلولٍ متعلّقِ الوجودِ بعلّةٍ، و هُوَ علىٰ كلِّ شىءٍ قديرٌ.



اگر بگویی : افعال اختیاری انسان، مخلوق خود انسانند زیرا آنها وابسته به اختیار اویند، اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و اگر این افعال مخلوق خدای سبحان و در تحت قدرت او می‌بودند، انسان مجبور بر فعل [خود] می‌بود نه مختار در آن، لذا افعال اختیاری انسان خارج از [حیطه] تعلّق قدرت [الهی]‌اند بنابراین، قدرت [واجب] شامل هر چیزی نمی‌شود.

[در جواب] **خواهم گفت:** معنای اختیاری بودن فعل، تساوی نسبت آن به وجود و عدم، حتی در هنگام صدور نیست، بنابراین، محال است که یک امر ممکن [الوجود]، بدون ترجیح یافتن و متعیّن شدن یکی از دو طرف وجود و عدمش آفریده شود، بلکه فعل اختیاری، به دلیل امکان ذاتی‌اش، در وجود یافتن، نیازمند علت تامه‌ای است که از آن جدا نشده و نسبتش با آن علت، نسبت وجوب است. و اما نسبت فعل اختیاری به انسان که جزئی از اجزای علت تامهٔ فعل اختیاری است، [نسبت] امکان است، همانند سایر اجزایی که علت تامه دارد [که عبارتست] از مادهٔ قبول کننده و سایر شرایط زمانی و مکانی و غیر اینها، لذا فعل اختیاری محقق نمی‌شود مگر در حالیکه واجب بالغیر باشد، همانند سایر معلولات [که واجب بالغیراند] و روشن است که وجوب غیری، جز با منتهی شدن به یک واجب بالذات محقق نمی‌شود و واجب بالذاتی جز او ـ تعالی ـ وجود ندارد. بنابراین، قدرت واجب ـ تعالی ـ شامل [همه چیز] است حتی افعال اختیاری.

و از طریقی دیگر [در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت]: افعال، همانند غیر خود [یعنی دیگر] ممکنات معلول‌اند و در مرحلهٔ علت و معلول گذشت که وجود معلول، نسبت به علتش [وجود] رابط است و وجود رابط، جز با قیام [و وابستگی] به یک موجود مستقلی که آنرا به پا می‌دارد محقق نمی‌شود. و هیچ مستقل بالذاتی جز واجب بالذات وجود ندارد، بنابراین، او مبدأ اول برای صدور هر معلولی است که وجودش وابسته به علت است و او بر هر چیزی قادر است.

فان قلتَ : الالتزامُ بعمومِ القدرةِ للأفعالِ الاختياريّةِ التزامٌ بكونِها جبريةً، فانَّ لازمَهُ القولُ بتعلُّقِ الارادةِ الإلهيةِ بالفعلِ الاختياريِّ، و هى لا تتخلَّفُ عن المرادِ، فيكونُ ضروريَّ الوقوعِ، و يكونُ الانسانُ مُجبَراً عليه، لا مختاراً فيه.

و بوجهٍ آخرَ : ما وقعَ من الفعلِ مُتعلَّقٌ لعلمِهِ تعالى فوقوعُهُ ضروريٌّ، و إلاّعاد علمُه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعلُ جبريٌّ لااختياريٌّ.

قلتُ : كلاّ! فالارادةُ الإلهيّةُ إنّما تَعلَّقتْ بالفعلِ علىٰ ما هو علَيه فى نفسِهِ، والّذى عليه الفعلُ هو أنّه منسوبٌ إلى الانسانِ الذى هو جزءُ علّتِهِ التّامّةِ بالإمكانِ، و لا يتغيَّرُ بتعلُّقِ الارادةِ عمّا هو عليه، فقد تَعلَّقتِ الارادةُ بالفعلِ من طريقِ اختيارِ الانسانِ، و مرادُهُ تعالى أن يَفْعلَ الانسانُ الفعلَ الفلانيَّ باختيارِهِ، و من المحالِ أن يتخلَّفَ مرادُهُ تعالى عن إرادتِهِ.

و الجوابُ عن الاحتجاجِ بتعلُّقِ العلمِ الأزليِّ بالفعلِ كالجوابِ عن تعلُّقِ الارادةِ به. فالعلمُ إنّما تعلَّقَ بالفعلِ علىٰ ما هو عليهِ، و هو أنّه فعلٌ اختياريٌّ يَتمكنُ الانسانُ منه و مِنْ تركِهِ، و لا يُخرجُ العلمُ المعلومَ عن حقيقتِهِ، فلَو لَمْ يَقَعْ اختياريّاً، كان علمُه تعالى جهلاً.

فان قلتَ: السلوكُ إلى بيانِ عمومِ القدرةِ من طريقِ: توقّفِ وجودِ المعلولِ الممكنِ على وجوبِهِ بالغيرِ و انتهاءِ ذلك إلى الواجبِ بالذاتِ، يُنْتِجُ خلافَ المطلوبِ، فانّ كونَ فعلِهِ تعالى واجِباً يَستَلْزِمُ كونَه تعالى مُوجَباً ـ بفتح الجيم ـ اى واجباً عليه الفعلُ ممتنعاً عليه ....



اگر بگویی: اعتقاد به شمول قدرت [خداوند] نسبت به افعال اختیاری، اعتقاد به جبری بودن این افعال است، زیرا لازمه‌اش اعتقاد به تعلّق ارادهٔ الهی به فعل اختیاری است و اراده الهی [هم] از امر مورد اراده انفکاک پیدا نمی‌کند و لذا ضروری الوقوع است و انسان مجبور بر آن است و نه مختار در آن و به دیگر بیان: فعلی که واقع می‌شود متعلّق علم واجب ـ تعالی ـ بوده ولذا وقوعش ضروری است وگرنه علم او به جهل تبدیل می‌گردد ـ که او متعالی و برتر از این امر است ـ بنابراین، فعل جبری است نه اختیاری.

[در جواب] خواهم گفت: هرگز [چنین نیست] زیرا ارادهٔ الهی به فعل ـ تنها به همان حالی که هست ـ تعلّق گرفته است و حالتی که فعل دارد آنست که ـ به نحو امکانی ـ منسوب به انسانی است که او جزء علت تامه‌اش است و با تعلق اراده [الهی] از حالی که دارد تغییر نمی‌کند، لذا اراده [الهی]، از طریق اختیار انسان به فعل تعلّق گرفته است و آنچه مورد ارادهٔ واجب ـ تعالی ـ است آنست که انسان، فلان فعل را با اختیار خود انجام دهد. و محال است که مراد واجب تعالی [=امر مورد ارادهٔ او] از اراده‌اش منفک شود. و پاسخ به استدلال به تعلّق گرفتن علم ازلی [واجب] به فعل [برای اثبات جبری بودن آن] همانند پاسخ به تعلق گرفتن اراده [واجب] به فعل است. بنابراین، علم، به فعل ـ تنها به همان حال که هست ـ تعلّق گرفته است و آن [حال] اینست که فعل، یک فعل اختیاری است که انسان نسبت به انجام و ترک آن تواناست و علم [خداوند]، معلوم [=فعل] را از حقیقت خود خارج نمی‌کند، لذا اگر به نحو اختیاری واقع نشود، علم واجب ـ تعالی ـ جهل خواهد بود.

اگر بگویی: رفتن به سمت بیان عام بودن قدرت [الهی] از راه متوقف بودن وجود معلول بر وجوب بالغیر آن و منتهی شدن این وجوب بالغیر به واجب بالذات، خلاف امر موردنظر را نتیجه می‌دهد، زیرا اینکه فعل واجب ـ تعالی ـ واجب است مستلزم است که او «موجَب» ـ با فتح جیم ـ باشد، یعنی فعل بر او واجب گردانده شده باشد و

الترك، و لا معنىٰ لعمومِ القدرةِ حينئذٍ.

قلتُ: الوجوبُ ـ كما تعلم ـ مُنتزَعٌ من الوجودِ، فكما أنّ وجودَ المعلولِ من ناحيةِ العلّةِ كذلك وجوبُهُ بالغيرِ من ناحيتِها، و من المحالِ أن يعودَ الأثرُ المترتِّبُ على وجودِ الشيءِ مؤثِّراً في وجودِ مؤثِّرِه، فالايجابُ الجائىُ من ناحيتِهِ تعالى إلى فعلِهِ يستحيلُ أن يَرجِعَ فَيُوجِبَ عليه تعالى فعلَه، و يَسلُبَ عنه بذلك عمومَ القدرةِ، و هي عينُ ذاتِهِ.

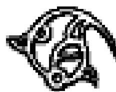
و يتبيّنُ بما تقدَّمَ: أنّه تعالى مختارٌ بالذاتِ، إذ لا إجبارَ إلاّ من أمرٍ وراءَ الفاعلِ، يَحمِلُه على خلافِ ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، و ليسَ وراءَه تعالى إلاّ فعلُه، و الفعلُ ملائمٌ لفاعلِهِ، فما فَعَلَه مِن فعلٍ هو الّذي تقتضيه ذاتُه و يختارُه بنفسِهِ.

الفَصْلُ السَابِعُ

في حَياتِهِ تَعالىٰ

الحيُّ عندَنا هو «الدَّرّاكُ الفعالُ»؛ فالحياةُ مبدأُ الادراكِ و الفعلِ، أىْ مبدأُ العلمِ و القدرةِ، او أمرٌ يلازِمُهُ العلمُ و القدرةُ. و إذ كانتِ الحياةُ تُحمَلُ علينا و العلمُ و القدرةُ فينا زائدتان على الذاتِ، فحَمْلُها على ما كانَتا فيه موجودتَين للذّاتِ على نحو العينيّةِ، كالذاتِ الواجبةِ الوجودِ بالذاتِ، أولىٰ و أحقُّ، فهو تعالى حياةٌ وحيٌّ بالذات.

على: أنّه تعالى مفيضٌ لحياةِ كلِّ حيٍّ، و مُعطى الشيءِ غيرُ فاقدٍ له.



ترکش بر او ناممکن باشد و در این حال، [دیگر] عام بودن قدرت [الهی] معنایی ندارد.

[در جواب] خواهم گفت: وجوب ـ چنانکه می‌دانی ـ از وجود انتزاع می‌شود لذا همانطور که وجود معلول از ناحیه علت [به دست آمده] است همچنین وجوب غیری آن [هم] از ناحیه علت است و محال است که اثر مترتب بر وجود [یک] شیء، در وجودِ علّت آن شیء هم تأثیر بگذارد. بنابراین، ایجابی که از ناحیهٔ واجب ـ تعالی ـ به سوی فعل انسان می‌آید، محال است که بازگشته و فعل آدمی را بر خداوند متعالی واجب گرداند و به همین سبب عموم قدرت را که عین ذات اوست از او سلب کند.

و با مطالبی که گذشت روشن می‌شود که واجب ـ تعالی ـ مختار بالذات است زیرا اجباری رخ نمی‌دهد مگر از [طریق] امری که در ورای فاعل بوده و او را بر خلاف آنچه اقتضا می‌کند یا آنچه اقتضا نمی‌کند مجبور می‌کند، در حالیکه در ورای واجب ـ تعالی ـ چیزی جز فعل او وجود ندارد و فعل با فاعلش سازگار است، لذا فعلی که انجام می‌دهد همان چیزی است که ذاتش آنرا اقتضا کرده و خودش آنرا اختیار می‌کند.

ـ فصل ۷ ـ

حیات واجب ـ تعالی ـ

«حیّ»، نزد ما همان [موجود] درک کنندهٔ فعّال است لذا، حیات، مبدأ ادراک و فعل است یعنی مبدأ علم و قدرت یا [می‌توان گفت حیات] امری است که علم و قدرت ملازم آنند و وقتی حیات بر ما [انسانها] حمل می‌شود ـ در حالیکه علم و قدرت در ما زائد بر ذات‌اند ـ بنابراین، حمل آن بر موجودی که علم و قدرت به نحو عینیت برای ذاتش موجوداند [عین ذات‌اند] ـ مانند ذاتِ واجب بالذات ـ أولی و سزاوارتر است. علاوه بر آنکه واجب ـ تعالی ـ اعطا کنندهٔ حیات هر صاحب حیاتی است و اعطا کنندهٔ یک شیء، فاقد آن نیست.

الفَصْلُ الثّامِنُ

في إرادَتِه تَعالىٰ و كَلامِهِ

قالوا : إرادتُهُ تعالى علمُه بالنظامِ الأصلحِ ؛ و بعبارةٍ أُخرى: علمُه بكونِ الفعلِ خيراً فهي وجهٌ من وجوهِ علمِهِ تعالى، كما أنّ السمعَ، بِمعنَى العلمِ بالمسموعاتِ، و البصرَ، بمعنى العلمِ بالمبصراتِ، وجهانِ من وجوهِ علمِهِ، فهو عينُ ذاتِهِ تعالى.

و قالوا : الكلامُ فيما نتعارفُهُ: لفظٌ دالٌ على ما فى الضميرِ كاشفٌ عنه؛ فهناك موجودٌ اعتباريٌّ ـ و هو اللفظُ الموضوعُ ـ يدلُّ دلالةً وضعيّةً اعتباريّةً على موجودٍ آخرَ، و هو الّذى فى الذّهنِ؛ ولو كانَ هناكَ موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ بالدلالةِ الطبعيةِ على موجودٍ آخرَ كذلكَ، كالأثرِ الدالِّ على مؤثِّرِه، وصفةِ الكمالِ الأتمّ فى علتِهِ، كانَ أولى و أحقَّ بأن يسمّى كلاماً، لقوّةِ دلالتِهِ؛ و لو كانَ هناكَ موجودٌ أحديُّ الذاتِ ذوصفاتِ كمالٍ فى ذاتِهِ، بحيثُ يكشفُ بتفاصيلِ كمالِهِ و ما يترتبُ عليه من الآثارِ عن وجودِهِ الأحديِّ، و هو الواجبُ تعالى، كان أولى و أحقَّ باسمِ الكلامِ؛ و هو متكلّمٌ لوجودِ ذاتِهِ لذاتِهِ.

أقولُ : فيه إرجاعٌ تحليليٌّ لِمَعْنِيِي الارادةِ و الكلامِ إلى وجهٍ من وجوهِ العلمِ والقدرةِ، فلا ضرورةَ تدعُوا ....

ـ فصل ۸ ـ

اراده و کلام واجب ـ تعالی ـ

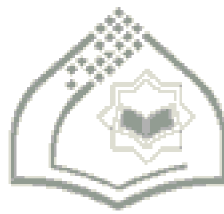
گفته‌اند: ارادهٔ واجب ـ تعالی ـ [همان] علم او به نظام اصلح است و به عبارت دیگر [عبارتست از] علم واجب به خیر بودن فعل. پس اراده، وجهی از وجوه علم واجب ـ تعالی ـ است، همانطور که سمع ـ به معنای علم به مسموعات [شنیدنی‌ها] ـ و بصر ـ به معنای علم به مبصرات [دیدنی‌ها] ـ دو وجه از وجوه علم واجب‌اند لذا اراده، عین ذات واجب ـ تعالی ـ است. و **گفته‌اند:** کلام ـ در اندازه‌ای که میان ما شناخته می‌شود ـ لفظی است که بر آنچه در ضمیر آدمی است دلالت کرده و کاشف از آنست. پس، در اینجا، یک موجود اعتباری که همان لفظ وضع شده می‌باشد، به دلالت وضعی اعتباری[1] بر موجودی دیگر دلالت می‌کند و آن همان موجودی است که در ذهن است و اگر در اینجا یک موجود حقیقی، با دلالت طبعی بر یک موجود حقیقی دیگر دلالت می‌کرد ـ مانند اثرِ دالِ بر مؤثرِ خود و صفت کمالِ موجود در معلول که کاشف از کمالِ تمام‌تر در علت خود است [و اینها دلالتشان طبعی است] اولی و سزاوارتر بود که به دلیل قوت دلالتش «کلام» نامیده شود و اگر در اینجا موجودی ذاتاً یگانه وجود می‌داشت که در ذات خود دارای صفات کمال باشد بطوریکه با کمالات تفصیلی خود و آثاری که بر آن کمالات مترتب می‌شود بر وجود یگانه خود دلالت کند ـ که آن [همان] واجب الوجود است ـ اولی و سزاوارتر به نام «کلام» می‌بود و به دلیل تحقق ذاتش برای ذاتش، متکلم [هم] می‌باشد.

[من در این باره] **می‌گویم:** در این سخن، دو معنای اراده و کلام، به شکل تحلیلی، به وجهی از وجوه علم و قدرت ارجاع داده شده است لذا ضرورتی [در کار] نیست که

---

۱. اعتباری، در اینجا، به معنای قراردادی می‌باشد.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و عالمُ المادةِ، بجواهرِها و أعراضِها، مقارنٌ للمادةِ.

و العوالمُ الثلاثةُ مترتبةٌ وجوداً، فعالمُ العقلِ قبلَ عالمِ المثالِ، و عالمُ المثالِ قبلَ عالمِ المادّةِ وجوداً، و ذلك لأن الفعليّةَ المحضةَ التى لا تشوبُها قوّةٌ، أقوى و أشدُّ وجوداً ممّا هو بالقوّةِ محضاً أو تشوبُهُ قوّةٌ، فالمفارقُ قبلَ المقارنِ للمادّةِ، ثمَّ العقلُ المفارقُ أقلُّ حدوداً و قيوداً و أوسعُ و أبسطُ وجوداً من المثالِ المجرّدِ، و كلَّما كانَ الوجودُ أقوى و أوسعُ، كانتْ مرتبتُهُ فى السلسلةِ المترتبةِ من حقيقةِ الوجودِ المشككةِ أقدمَ، و من المبدأ الأوّلِ، الذى هو وجودٌ صرفٌ ليس له حدٌّ يحدُّهُ و لا كمالٌ يفقدُهُ، أقربَ؛ فعالمُ العقلِ أقدمُ وجوداً من الجميعِ، ويليهِ عالمُ المثالِ، ويليه عالمُ المادّةِ.

و يتبيّنُ بما ذُكر: أنّ الترتيبَ المذكورَ ترتيبٌ فى العليّةِ؛ أىْ: إنّ عالمَ العقلِ علّةٌ مفيضةٌ لعالمِ المثالِ، و عالمُ المثالِ علّةٌ مفيضةٌ لعالمِ المادّةِ.

و يتبيّنُ أيضاً بمعونةِ ما تقدَّمَ، من أنّ العلّةَ مشتملةٌ على كمالِ المعلولِ بنحوٍ أعلى و أشرفَ: أنّ العوالمَ الثلاثةَ متطابقةٌ متوافقةٌ، ففى عالمِ المثالِ نظامٌ مثاليٌّ يُضاهِى النظامَ المادّيَّ، و هو أشرفُ منه، و فى عالمِ العقلِ ما يطابقُهُ، لكنَّهُ موجودٌ بنحوٍ أبسطَ و أجملَ، و يطابقُهُ النظامُ الربوبيُّ الموجودُ فى علمِ الواجبِ تعالى.

الفَصْلُ العاشِرُ

فِي العَقلِ المُفارِقِ و كَيفيّةِ حصولِ الكَثرةِ فيه، لو كانَت فيه كثرةٌ

ولْيُعلَمْ: أنّ الماهيّةَ لا تتكثّرُ تكثّراً أفرادياً إلاّ بمقارنةِ المادّةِ؛ و البرهانُ عليه: أنّ الكثرةَ العدديّةَ إمّا أن تكونَ تمام ذاتِ الماهيّةِ، او بعضَ ذاتِها، او خارجةً من



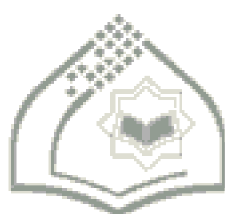
[تمام] جواهر و اعراضش همراه با ماده است. و عوالم سه گانه بر هم ترتّب وجودی دارند و از جهت وجودی، عالم عقل، قبل از عالم مثال و عالم مثال، قبل از عالم ماده است و این بدین خاطر است که فعلیت محضی که هیچ قوه‌ای با آن مخلوط نشده، از جهت وجودی، قوی‌تر و شدیدتر از چیزی است که قوهٔ محض بوده و یا مخلوط با قوه است. بنابراین، موجود مجرد [از جهت وجودی] پیش از موجود همراه با ماده است. سپس [باید دانست که] عقل مجرد، حدود و قیودش کمتر و وجودش از مثال مجرد، وسیع‌تر و بسیط‌تر است و هر چقدر وجود، قوی‌تر و وسیع‌تر باشد، مرتبه آن در سلسله‌ای که از حقیقت مشکک وجود ترتیب یافته، مقدم‌تر بوده و به مبدأ اولی که وجود صرف بوده و حدی که محدودش کند و کمالی که فاقدش باشد را ندارد نزدیک‌تر است لذا، عالم عقل از جهت وجودی مقدم بر همه [عوالم] است و پس از آن عالم مثال قرار می‌گیرد و پس از آن [هم] عالم ماده واقع می‌شود.

و با مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود که ترتیب مذکور، ترتیب درعلیت است یعنی عالم عقل، علت هستی بخش عالم مثال و عالم مثال، علت هستی بخش عالم ماده است و همچنین به یاری مطالبی که گذشت [که عبارت بود] از اینکه علت، کمال معلول را به نحو برتر و والاتر داراست ـ روشن می‌شود که عوالم سه گانه، مطابق و هماهنگ با هم‌اند، چرا که در عالم مثال، یک نظام مثالی که شبیه نظام مادی است وجود دارد و والاتر از آنست و در عالم عقل هم نظامی که مطابق با آنست وجود دارد اما این نظام، به نحو بسیط‌تر و اجمالی‌تر موجود است ونظام ربوبی موجود در علم واجب ـ تعالی ـ مطابق با آن می‌باشد.

ـ فصل ۱۰ ـ

عقل مجرد و کیفیت حصول کثرت در آن ـ به فرض وجود کثرت در آن ـ

باید دانست که ماهیت، جز با همراهی ماده، تکثّر افرادی نمی‌یابد و استدلال بر آن اینست که کثرت عددی یا تمام ذات ماهیت است یا جزئی از ذات آن و یا خارج از


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصلُ الحادی عَشَر

فِی العُقُولِ الطّولیّةِ و أوّلِ مٰا یَصدُر مِنهٰا

لمّا كانَ الواجبُ تعالى واحداً بسيطاً من جميعِ الجهاتِ، امتَنعَ أن يصدُرَ منه الكثيرُ، سواءٌ كان الصادرُ مجرّداً كالعقولِ العَرْضيّةِ، أو ماديّاً كالأنواعِ الماديّةِ، لأنّ الواحدَ لا يصدرُ عنه إلاّ الواحد. فأوّلُ صادرٍ منه تعالى عقلٌ واحدٌ، يُحاكي بوجودِهِ الواحدِ الظلّيِ وجودَ الواجبِ تعالى في وحدتِهِ.

و لمّا كانَ معنىٰ أوّليّتِهِ هو تقدّمُهُ في الوجودِ على غيرِهِ من الوجوداتِ الممكنةِ، و هو العليّةُ، كان علّةً متوسّطةً بينَه تعالى و بينَ سائرِ الصوادرِ منه، فهو الواسطةُ في صدورِ مادونَه، و ليسَ في ذلكَ تحديدُ القدرةِ المطلقةِ الواجبيّةِ الّتي هي عَينُ الذاتِ المتعاليةِ على ما تقدّمَ البرهانُ عليها، و ذلك: لأنّ صدورَ الكثيرِ من حيثُ هو كثيرٌ من الواحدِ من حيثُ هو واحدٌ، ممتنعٌ على ما تقدّم، و القدرةُ لا تتعلّقُ إلاّ بالممكنِ، و أمّا المحالاتُ الذاتيّةُ الباطلةُ الذواتُ، كسلبِ الشيءِ عن نفسِهِ و الجمعِ بينَ النقيضَيْنِ و رفعِهما مثلاً، فلا ذاتَ لها حتّى تتعلّقَ بها القدرةُ، فحرمانُها من الوجودِ ليسَ تحديداً للقدرةِ و تقييداً لاطلاقِها.

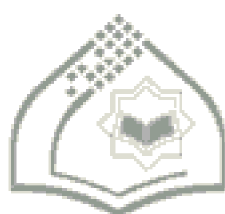
ثمّ، إنّ العقلَ الأوّلَ، و إن كان واحداً في وجودِهِ بسيطاً في صدورِهِ، لكنّهُ لمكانِ إمكانِهِ تلزمُهُ ماهيّةٌ اعتباريّةٌ غيرُ أصيلةٍ، لأنّ موضوعَ الامكانِ هي الماهيّةُ؛ و من وجهٍ آخر، هو يعقلُ ذاتَه و ....

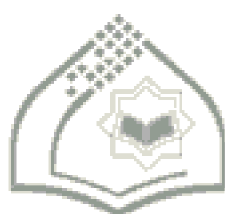


ـ فصل ۱۱ ـ

عقول طولی و اولین چیزی که از آنها صادر می‌شود

از آنجاکه واجب ـ تعالی ـ واحد بوده و از تمامی جهات بسیط است، ممکن نیست که از او کثیر صادر شود، خواه آنچه که صادر شده همانند عقول عرضی مجرد باشد یا همانند انواع مادی، مادی باشد، زیرا از موجود واحد، جز موجود واحد صادر نمی‌شود. لذا اولین [موجود] صادر شده از واجب ـ تعالی ـ عقل واحدی است که با وجود واحد ظلّی [= سایه وجود الهی] خود، از وحدت وجود واجب ـ تعالی ـ حکایت می‌کند. و از آنجاکه معنای اول بودن این عقل واحد، تقدم آن در وجود بر دیگر موجودات ممکن ـ که همان علّیت [آن نسبت به موجودات ممکن] است ـ می‌باشد، این عقل، علت فاصله شونده [= متوسط] میان واجب ـ تعالی ـ و سایر موجودات صادر شده [= مخلوقات] از واجب است، لذا واجب، واسطه در خلق موجودات پایین‌تر از خود است. و در این سخن، قدرت مطلق واجب که بنابر برهانی که بر آن اقامه شد، عین ذات متعالی اوست محدود نشده است و این از آنروست که صادر شدن [موجودات] کثیر، از آن جهت که کثیراند، از موجود واحد، از آن جهت که واحد است، بنا به آنچه [در مباحث قبل] گذشت ناممکن است و قدرت، جز به امر ممکن [الوقوع] تعلق نمی‌گیرد اما محالات ذاتی، که ذاتاً باطل‌اند ـ مانند نفی شیء از خودش و جمع میان دو نقیض و رفع دو نقیض ـ ذاتی ندارند تا قدرت به آنها تعلق بگیرد. بنابراین، محرومیت اینها از وجود [و تحقق، باعث] محدود شدن قدرت و مقید کردن اطلاق [و شمول] آن نیست. سپس [باید دانست که] عقل اول، گرچه وجودش واحد بوده و درصدور یافتن [از علت] بسیط است اما به دلیل ممکن بودنش، ملازم با یک ماهیت اعتباری غیر اصیل است، زیرا موضوع امکان، ماهیت است. و از وجهی دیگر [باید گفت که] او [هم] ذات خود و [هم] واجب ـ تعالی ـ را


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و قد احتجُّوا لاثباتِها بوجوهٍ:

منها: أنّ القُوَى النباتيّةَ، من الغاذيةِ و الناميةِ و المولّدةِ، أعراضٌ حالّةٌ فی جسمِ النباتِ، متغيّرةٌ بتغيّرِهِ، متحلّلةٌ بتحلّلِهِ، ليست لها شعورٌ و إدراكٌ. فيستحيلُ أن تكونَ هی المبادئُ الموجدةُ لهذه التراكيبِ و الأفاعيلِ المختلفةِ و الأشكالِ و التخاطيطِ الحسنةِ الجميلةِ، على ما فيها من نظامٍ دقيقٍ متقَنٍ تتحيّرُ فيه العقولُ و الألبابُ. فليسَ إلاّ أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقليّاً يُدبِّرُ أمرَها و يَهديها إلى غايتِها فَتَستكمِلُ بذلك.

و فيه: أنّ من الجائزِ أن يُنسَبَ ما نَسَبُوه إلى ربِّ النوعِ إلى غيرِهِ، فانّ أفعالَ كلِّ نوعٍ مستندةٌ إلى صورتِهِ النوعيّةِ، و وفوقَها العقلُ الأخيرُ الذی يثبتُه المشاؤونَ، و يسمّونَهُ «العقلَ الفعّالَ».

و منها: أنّ الأنواعَ الواقعةَ فی عالَمِنا هذا، على النظامِ الجاری فی كلٍّ منها دائماً من غير تبدُّلٍ و تغيُّرٍ، ليستْ واقعةً بالاتفاقِ، فَلَها و لِنظامِها الدائمیِّ المستمرِ عللٌ حقيقيةٌ، و ليستْ إلا جواهرَ مجرّدةً توجِدُ هذه الأنواعَ و تَعتَنِی بتدبيرِ أمرِها، دونَ ما يَتخرَّصُونَ به مِن نسبةِ الأفاعيلِ و الآثارِ إلى الأمزجةِ و نحوِها من غيرِ دليلٍ، بل لكلِّ نوعٍ مثالٌ كلیٌّ يدبّرُ أمرَه، و ليس معنى كليّتِهِ: جوازَ صدقِهِ على كثيرينَ، بل إنّه لِتجرُّدِهِ تَستوی نسبتُهُ إلى جميعِ الأفرادِ.

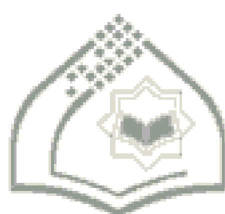
و فيه: أنّ الافعالَ و الآثارَ المترتبةَ على كلِّ نوعٍ مستندةٌ إلى صورتِهِ النوعيّةِ، و لو لا ذلك لم تتحقَّقْ نوعيّةٌ لنوعٍ، فالأعراضُ المختصّةُ بكلِّ نوعٍ هی الحُجةُ على أنّ هناك صورةً جوهريّةً ....

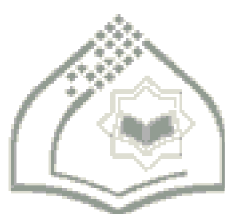
و برای اثبات عقول عرضی به براهینی احتجاج کرده‌اند:

از جمله آنها [این برهان] است که قوای گیاهی [که عبارتند] از قوهٔ تغذیه کننده و قوهٔ رشد کننده و قوهٔ تولید کننده، عرض‌هایی هستند که در جسم گیاه حلول کرده و با تجزیه [و تحلیل] و تغییر، تغییر پیدا کرده [و تجزیه می‌شوند] و شعور و ادراکی ندارند. بنابراین، محال است که اینها مبادی ایجاد کنندهٔ این ترکیب‌ها و افعال گوناگون و شکل‌ها و ترسیم‌های نیکو و زیبا با نظام دقیق و متقن موجود در آن، که عقول و اندیشه‌ها در آن حیرانند باشند، لذا [واقع مطلب چیزی] نیست جز اینکه جوهر مجرد عقلی‌ای وجود دارد که [امور] آنها را تدبیر و به سوی غایتشان هدایت می‌کند و به همین سبب تکامل می‌یابند. و در این سخن [این اشکال موجود] است که می‌توان آنچه را که به رب النوع نسبت داده‌اند به [چیزی] غیر از آن نسبت داد چرا که افعال هر نوعی مستند به صورت نوعی آن نوع است و در [مرتبه] بالاتر از آن، عقل اخیر قرار گرفته که مشائیان آنرا ثابت دانسته و «عقل فعال» می‌نامند.

و از جمله آنها [این برهان] است که انواع واقع در این عالمِ ما، با نظامی که در هر یک از آنها، بدون تغییر و تبدّل جاری است، از روی اتفاق به وجود نیامده‌اند، لذا این انواع و نظام دائمی و مستمر آنها، عللی حقیقی دارند و این علل، [چیزی] جز جواهر مجردی که این انواع را ایجاد کرده و به تدبیر امورشان توجه می‌کنند نیست، نه آنچه که [برخی] بافته‌اند [که عبارتست] از نسبت دادن افعال و آثار به مزاج‌ها و مانند آن، [آنهم] بدون هیچ دلیلی [که نظرشان را تأیید کند] بلکه هر نوعی، یک مثال کلی دارد که امرش را تدبیر می‌کند و معنای کلی بودنش، امکان صدق بر [افراد] کثیر نیست بلکه [معنایش] آنست که این مثال، به دلیل مجرد بودنش، نسبتش به تمام افراد خود یکسان است.

در این قول [این اشکال موجود] است که افعال و آثار مترتب بر هر نوعی، مستند به صورت نوعی آنست و اگر چنین نبود، نوعیت برای هیچ نوعی محقق نمی‌شد لذا، اعراض مختص به هر نوعی، خود حجّت بر آنست که در اینجا یک صورت جوهری


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكمالاتِ الأوّليّةِ و الثانويّةِ التى للأنواعِ المادّيّةِ، فيصدقُ عليه مفهومُ الانسانِ مثلاً، لوجدانِهِ كمالَه الوجوديَّ، لا لكونِهِ فرداً من أفرادِ الانسانِ.

و بالجملة: صدقُ مفهومِ الانسانِ مثلاً على الانسانِ الكليِّ المجرّدِ الذى نعقلُه، لا يستلزمُ كونَ معقولِنا فرداً للماهيّةِ النوعيّةِ الانسانيّةِ، حتى يكونَ مثالاً عقليّاً للنوعِ الانسانيِّ.

الفَصلُ الثّالِثُ عَشَر

فِي المِثالِ

و يُسمَّى البرزخَ، لتوسُّطِهِ بينَ العقلِ المجردِ و الجوهرِ الماديِّ، و الخيالَ المنفصلَ، لاستقلالِهِ عن الخيالِ الحيواني المتصلِ به.

و هو كما تقدَّمَ مرتبةٌ من الوجودِ مفارقٌ للمادّةِ دونَ آثارِها، وفيه صورٌ جوهريّةٌ جزئيّةٌ صادرةٌ مِن آخِرِ العقولِ الطوليّةِ، و هو العقلُ الفعالُ عندَ المشّائينَ، او من العقولِ العرضيّةِ على قولِ الاشراقيينَ، و هى متكثّرةٌ حسبَ تكثُّرِ الجهاتِ فى العقلِ المفيضِ لها، متمثّلةٌ لغيرِها بهيئاتٍ مختلفةٍ، من غيرِ أن ينثلمَ [تَنثَلِمَ] باختلافِ الهيئاتِ فى كلٍّ واحدٍ منها وحدتُهُ الشخصيّةُ.

الفَصلُ الرّابِعُ عَشَر

فِي العالَمِ المادِيِّ

و هو العالَمُ المشهودُ، أنزلُ مراتبِ الوجودِ وأخسُّها، و يتميّزُ من غيرِهِ بتعلّقِ



کمالات اولیه و ثانویه انواع مادی را دارا هستند، لذا به عنوان مثال، مفهوم انسان بر آن صدق می‌کند به دلیل آنکه کمال وجوی انسان را داراست، نه به دلیل آنکه فردی از افراد انسان است و خلاصه [اینکه] به عنوان مثال، صدق مفهوم انسان، بر انسان کلی مجردی که ما آنرا تعقل می‌کنیم مستلزم این نیست که امر تعقل شدهٔ ما، فردی برای ماهیت نوعی انسان باشد تا آنکه مثال عقلی برای نوع انسانی باشد.

ـ فصل ۱۳ ـ

مثـال

[این عالم] به دلیل فاصله شدنش میان عقل مجرد و جوهر مادی «برزخ» نامیده می‌شود و [نیز] «خیال منفصل» [هم نامیده می‌شود] به دلیل استقلال آن از خیال حیوانی که متصل به حیوان است. و عالم مثال ـ چنانکه گذشت ـ مرتبه‌ای از وجود است که مجرد از ماده ـ نه آثار آن ـ می‌باشد و در آن صورتهای جوهری جزئی وجود دارد که به نظر مشائیان [باید بگوییم] از آخرین [فردِ] عقول طولی پدید آمده‌اند و این آخرین فرد، [همان] عقل فعال است یا آنکه بنابر نظر اشراقیان [باید بگوییم این صور جوهری] از عقول عرضی پدید آمده‌اند و این عقول به حسب تکثر [و تعداد] جهات موجود در عقل پدید آورنده آنها متکثر [و متعدد] می‌شوند و برای غیر خود به شکل‌های مختلفی متمثل می‌شوند، بدون آنکه بسبب اختلاف اشکال موجود در هریک از آنها، وحدت شخصی‌شان آسیب ببینند.

ـ فصل ۱۴ ـ

عالـم مـادی

و این عالم، [همین] عالم مشهود ماست که پایین‌ترین و پست‌ترینِ مراتب هستی

الصّورِ المـوجودةِ فيه بالمادّةِ و ارتباطِها بالقوّةِ و الاستعدادِ؛ فَما مِنْ موجودٍ فيه إلاّ و عامّةُ كمالاتِهِ فى أوّلِ وجودِهِ بالقوّةِ، ثم يَخرجُ إلى الفعليّةِ بنوعٍ من التدريجِ و الحركةِ، و ربما عاقَهُ من ذلك عائقٌ، فالعالمُ عالمُ التزاحمِ و التّمانُعِ.

و قد تبيَّنَ بالأبحاثِ الطبيعيّةِ و الرياضيّةِ إلى اليومِ شىءٌ كثيرٌ من أجزاءِ هـذا العالمِ و الأوضاعِ و النِسَبِ التى بينَها و النظامِ الحاكمِ فيها، و لعلَّ ما هو مـجهولٌ منها أكثرُ مما هو معلومٌ.

و هذا العالمُ، بما بينَ أجزائِهِ من الارتباطِ الوجوديِّ، واحدٌ سـيّالٌ فـى ذاتِـهِ متحرّكٌ بجوهرِهِ، و يتبَعُهُ أعراضُهُ، و على هذه الحركةِ العامّةِ حـركاتٌ جـوهريّةٌ خاصّةٌ نباتيّةٌ و حيوانيّةٌ و إنسانيّةٌ؛ و الغايةُ التى تَقِفُ عندَها هـذه الحـركةُ هـى التجرّدُ التامُ للمتحرّكِ، كما تقدم فى مرحلةِ القوّةِ و الفعلِ.

و لمّا كانَ هذا العالمُ متحرّكاً بجوهرِهِ سيّالاً فى ذاتِهِ، كانتْ ذاتُهُ عينَ التجدُّدِ و التغيُّرِ؛ و بذلك صحَّ استنادُه إلى العلّةِ الثابتةِ. فالجاعلُ الثابتُ جَعَلَ المتجدّدَ، لا أنّه جَعَلَ الشـىءَ متجدّداً، حتى يلزم محذورُ استنادِ المتغيّرِ إلى الثابتِ و ارتباطِ الحادثِ بالقديمِ.

تم‌الكتاب و الحمدلله. و وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمريّة هجريّة فى العتبة المقدّسة الرضويّة على صاحبها أفضل السـلام و التـحية.

وقع الفراغ من تـصحيح الكـتاب فـى ليـلة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك فى سنة ١٤٢٦ هـ. ق فى مدينة قم المقدّسة.

والحمدلله

محسن الغرويان



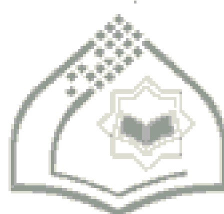
است و با تعلّقی که صور موجود در آن به ماده دارند و با ارتباطی که با قوه و استعداد دارند از غیر خود [=عوالم دیگر] تمایز می‌یابد. بنابراین، موجودی در آن نیست مگر آنکه در ابتدای وجودش، تمامی کمالات آن بالقوه است و سپس با نحوه‌ای از تدریج و حرکت، رو به فعلیّت می‌رود و گاهی مانعی او را از این [رفتن به سوی فعلیّت] مانع می‌شود. لذا عالم [ماده]، عالم تزاحم و تمانع [سد راه هم شدن] است. با مباحث [علوم] طبیعی و ریاضی، تا به امروز چیزهای زیادی از اجزای این عالم واوضاع و روابط میان این اجزا و نظام حاکم در آنها، [برای بشر] روشن شده است و شاید آنچه از اجزای این عالم [بر ما] مجهول مانده بیش از آنچه معلوم شده است، باشد.

و این عالم، به سبب ارتباط وجودی‌ای که میان اجزایش وجود دارد، [امری] واحد است که ذاتاً سیال بوده و با جوهر خود در حرکت است و اعراضش [هم] به دنبال آنند و بر اساس این حرکت جوهری عمومی، حرکات جوهری خاصِ گیاهی و حیوانی و انسانی وجود دارد. و غایتی که این حرکت در آستانه آن متوقف می‌شود، تجرد تام برای [موجود] متحرک است، چنانکه در مرحله قوه و فعل گذشت. و از آنجاکه این عالم با جوهر خود در حرکت بوده و در ذات خود سیال است، ذاتش عین تحول و تغییر است و به همین سبب، استناد آن به [یک] علت ثابت صحیح است، لذا [یک] آفرینندهٔ ثابت، موجود متحول را خلق می‌کند، نه اینکه شیء [ذاتاً ثابت] را متغیّر گرداند تا آنکه مشکل استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث با قدیم لازم آید.

والحمدلله أوّلاً و آخراً

پایان ترجمه: هشتم اسفند ماه ۸۴

سیدمحمدرضا طالبیان ـ قم مقدّس



فهرست مصطلحات فارسی ـ انگلیسی

«الف»

آزادی	freedom
اتفاق (بخت)	fortitude
اثبات، تصدیق	affirmation
ادراک	perception
ادراک حسی	sense perception
ادراک کردن	perceive
ارادهٔ آزاد	free will
ارتباط	connection
استقراء	induction
اصالت تسمیه	nominalism
اصل موضوع	axiom
اصول موضوعه	postulates
امور عامّه	transcendentals

انتزاعیات	abstractions
انفعال	passion

«ب»

برهان خلف	by the absurdity of contradictory
بعدی (پسینی)	A posteriori

«پ»

پدیده	phenomen
بی علت	causeless
بی نظمی	confusion
بی نیاز از غیر	self sufficient



«ت»

تام	adequate
تبیین	explanation
تجربه گرایی	empiricism
تخیل	imagination
تحلیل زبانی	linguistic analysis
تخیلات نفس، صور ذهنی	mental images, the mind imaginations of the mind
تصور، علم، ایده	idea

intellection	تعقل
thought	تفکر
contradiction	تناقض

«ج»

corporeal	جسمانی
substance	جوهر
the being of substance	جوهریت
corporeal substance	جوهر جسمانی
absolute ignorance	جهل مطلق



«چ»

nature	چیستی

«ح»

memory	حافظه
mode	حالت
movement	حرکت
spontaneous movement	حرکت خودبخودی
true	حق
truth	حقیقت
real	حقیقی
wisdom	حکمت

«خ»

خارجی	extrinsically
خاصیت	property
خیر	good

«د»

داده‌های حسی	sense-data
داخلی، از داخل	intrinsic
دانش، معرفت، شناخت	knowledge
دیمومت، استمرار	duration
دینی	religious



«ذ»

ذات	essence
ذات بالفعل	actual essence
ذات مثالی	ideal essence
ذهن	mind

«ص»

صفت	attribute
صنف	class
صورت محض	empty form
صورت معقول	idea
صور اشیاء لاموجود	ideas of non existent things

«ط»

طبیعت	nature
طبیعت الهی	divine nature
طبیعت منفعل	passive nature
طبیعت لامتناهی	infinite nature

«ع»

عَرَض	accident
عشق به خود، حب نفس	self-love
عقل	intellect
عقل بالفعل	actual intelect
عقل بالقوه	potential intelect
عقل فاعل	active intelect
عقل منفعل	passive intelect
عقل نامتناهی	infinite intelect
عقل نامتناهی مطلق	absolutely infinite intelect
عقلیون (راسیونالیستها)	rationalists
عقیده	opinion
علت	cause
علت اولی، نخستین	first cause
علت بعید	remote cause
علت بالعَرَض	accidental cause



علت تامّه	adequate cause
علت خارجی، گذرا	transient cause
علت خود	cause of itself
علت داخلی	internal cause
علت باطنی	immanent cause
علت غایی	final cause
علت غیر تام	inadequate cause
علت فاعلی	efficient cause
علت قریب	proximate cause
علت مادی	matterial cause
علت متعیّن، محدود	determinate cause
	determined cause
علت معیّن	given cause
علم حضوری	immediate knowledge
علم شهودی	intuitive science
علم عقلانی	rational science
علیّت	causation

«ف»

فرضیه	hypothesis
فرض مسلّم	postulate
فعلِ	action

فقدان، نیستی	privation
فلسفهٔ تحصّلی	positivism
فلسفه عملی	practical philosophy
فلسفهٔ کاربردی	applied philosophy
فلسفهٔ وجودی	existentialism
فهم	underestanding, intelligence
فیض	emanition

«ق»

قبلی، پیشینی	a priori
قضا و قدر، حکم الهی	the decree of god
قضایای اولیه	primitive propositions
قوّهٔ تصور	the faculty of conception
قوه و فعل	actuality and potentiality
قیاس	deduction

«ک»

کلیات	universals
کمیت	quantity
کیفیت	quality

«م»

ماده و صورت	matter and form
مادیگرایی	matterialism

ماهیت	quiddity
متناهی	finite
مشاهده	observation
مطلق	absolute
معرفت شناسی	epistemology
مفهوم	concept
ممتنع	impossible
ممکن، محتمل	possible
ممکن خاص	contingent
مندرج، متقرر	comprehended
منشأ، ریشه	origin
موجود	being
موضوع	object



«ن»

نامتناهی	infinite
نامحدود	indefinite
نامعقول	absurd
نتیجه	conclusion
نظام معمول طبیعت	common orde of nature
نفس انسانی، ذهن‌انسانی	human mind

«و»

واجب الوجود	necessary existence
واقعگرایی	realism
واقعیت عینی	obgective reality
وجود و ضرورت	necessity
وجود	existence
وجود بالفعل	actual being

«هـ»



هستی	being
هستی‌شناسی، (انتولوژی)	ontology
همانگویی (توتولوژی)	tautology
همانندی	analogy



